T.C.
ERCİYES ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

SAFEVÎ DÖNEMİ (1501-1736) ŞİÎLİĞİNDE ÂMİLÎ ULEMÂNIN ETKİSİ

Hazırlayan
Feyzullah AKKAVAK

Danışman
Prof. Dr. Yusuf BENLİ

Yüksek Lisans Tezi

Aralık 2022, KAYSERİ

T.C.
ERCİYES ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

SAFEVÎ DÖNEMİ (1501-1736) ŞİÎLİĞİNDE ÂMİLÎ ULEMÂNIN ETKİSİ

(Yüksek Lisans Tezi)

Hazırlayan
Feyzullah AKKAVAK

Danışman
Prof. Dr. Yusuf BENLİ

Aralık 2022, KAYSERİ

BİLİMSEL ETİĞE UYGUNLUK

Bu çalışmadaki tüm bilgilerin, akademik ve etik kurallara uygun bir şekilde elde edildiğini beyan ederim. Aynı zamanda bu kural ve davranışların gerektirdiği gibi, bu çalışmanın özünde olmayan tüm materyal ve sonuçları tam olarak aktardığımı ve referans gösterdiğimi belirtirim.

Feyzullah AKKAVAK

İmza

T.C.

ERCİYES ÜNİVERSİTESİ

Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü

Anabilim Dalı : Temel İslam Bilimleri

Program Adı : Yüksek Lisans

Tez Başlığı : Safevî Dönemi (1501-1736) Şiîliğinde Âmilî Ulemânın Etkisi

Yukarıda bilgileri verilen tez çalışmasının a) Giriş, b) Ana bölümler ve c) Sonuç kısımlarından oluşan (Kapak, Önsöz, Özet, İçindekiler ve Kaynakça hariç) toplam 86 sayfalık kısmına ilişkin 02/12/2022 tarihinde ***Turnitin*** intihal programından aşağıda belirtilen filtreleme uygulanarak alınmış olan özgünlük raporuna göre tezin benzerlik oranı**: 15'**dir.

Filtrelemeye **alıntılar dahil** edilmiştir. Filtrelemede **yedi (7) kelimeden daha az** örtüşme içeren metin kısımları hariç tutulmuştur.

Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez İntihal Raporu Uygulama Esaslarını inceledim ve bu uygulama esaslarında belirtilen azami benzerlik oranlarına göre tez çalışmasının herhangi bir intihal içermediğini, aksinin tespit edilmesi durumunda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim.

Gereğini bilgilerinize arz ederim. 02/12/2022

Danışman: Prof. Dr. Yusuf BENLİ Öğrenci: Feyzullah AKKAVAK

KILAVUZA UYGUNLUK

"Safevî Dönemi (1501-1736) Şiîliğinde Âmilî Ulemânın Etkisi" başlıklı Yüksek Lisans Tezi, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Lisansüstü Tez Yazım Kılavuzuna uygun olarak hazırlanmıştır.

Hazırlayan	**Danışman**
Feyzullah AKKAVAK	Prof. Dr. Yusuf BENLİ

Temel İslam Bilimleri ABD Başkanı

Prof. Dr. İbrahim GÖRENER

KABUL VE ONAY TUTANAĞI

Prof. Dr. Yusuf BENLİ danışmanlığında **Feyzullah AKKAVAK** tarafından hazırlanan **"Safevî Dönemi (1501-1736) Şiîliğinde Âmilî Ulemânın Etkisi"** adlı bu çalışma jürimiz tarafından Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü **Temel İslam Bilimleri** Anabilim Dalı'nda **Yüksek Lisans Tezi** olarak kabul edilmiştir.

04/11/2022

(Tez Savunma Sınav Tarihi yazılacak)

JÜRİ:

Danışman	: **Prof. Dr. Yusuf BENLİ**	İmza
Üye	: **Prof. Dr. Muharrem AKOĞLU**	İmza
Üye	: **Prof. Dr. Hulusi ARSLAN**	İmza

ONAY:

Bu tezin kabulü Enstitü Yönetim Kurulu'nun …. /…./…… tarih ve …….. sayılı kararı ile onaylanmıştır.

……. /…..…../ ……..…

Prof. Dr. Atabey KILIÇ

Enstitü Müdürü

ÖN SÖZ

Safevî Dönemi Şia tarihin açısından önemli bir kırılma dönemidir. Günümüz İran'ının fikri, siyasi, itikadi ve sosyo-kültürel açıdan temellerini oluşturan dönem Safevî Dönemiyle yakından ilgilidir. Safevî Dönemi Şiîliğinin gelişiminin iyi okunabilmesi için Sünni Erdebil Tekkesinin dinamiklerinin bilinmesine ihtiyaç vardır.

Safiyyüddîn İshak (ö. 735/1334)'ın çevresinde tasavvufla meşgul olan belli bir kitle oluşmuştur. Şeyh Cüneyd (ö. 864/1460) ile sonraki şeyhler Ehl-i Beyt sevgisini müfrit bir Şiîliğe doğru çevirmiştir. Şia merkezli bir devlet kurmak için gerekli alt yapının gerçekleştiğini gören Şah İsmail (ö. 930/1524), zorlu süreçler atlattıktan sonra Safevî Devletini kurmuştur. Şah İsmail devleti kurmasıyla birlikte resmi mezhebin İsnâaşeriyye Şiası olduğunu topluma ilan etmiştir. Bu süreçten sonra da çoğunluğu Sünnî olan toplum bir dizi Şiîleştirme programlarıyla Şiîliği kabul etmeye mecbur bırakılmıştır. Şah İsmail ve sonraki Şahlar, topluma Şia mezhebinin temel öğretilerini anlatacak, kendilerine yardımcı olacak Şii ulemayı Cebel-i Âmil başta olmak üzere bölge dışından getirmişlerdir. Gelen ulema ise kısa bir sürede İran'ın Şiîleşmesine büyük oranda katkı sağlamıştır.

'Safevî Dönemi Şiîliğinde Âmilî Ulemânın Etkisi' adı altında yaptığımız bu çalışma giriş ve üç bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde Erdebil Tekkesinin Safevî Devletine dönüşüm sürecini Şeyhler üzerinden anlattık. İkinci bölümde Safevî Devleti'nin Şiîleştirme programlarına, Cebel-Âmil bölgesine, bölgeyi tanımlayacak unsurlara ve buradaki Ahbarîlik-Usûlîlik Farklılaşmasına yer ayrılmıştır. Üçüncü bölümde ise Cebel-i Âmil bölgesinden gelen ulema Âmili nisbesi adı altında ele alınarak Safevî Devleti ile ilişkilerine yer verilmiştir.

Mevcut çalışmalar incelendiğinde Safevî Dönemine yönelik ulemanın rolüne fazla değinilmemektedir. Kaynaklar ekseriyetle Safevî Döneminin genel hatlarından bahsederken ulemaya yönelik çok kısa bölümler aktarmışlardır. Son asırda Batılı araştırmacılar ulemanın rolüne ilgi duymuş ve ulema odaklı çalışmalara yoğunluk verdiği de görülmektedir. Dolayısıyla Safevî Dönemi Şiîliğinde ulemanın etkinliği noktasında bir boşluk olduğu görülmesi sebebiyle bu konu üzerine çalışma yapma ihtiyacı doğmuştur.

Bu çalışmanın ortaya çıkmasında; kaynakların ulaşımı, tasnifi ve tezin metodolojik olarak hazır hale gelmesi gibi pek çok konudaki yönlendirmesiyle destek

olan başta değerli danışmanım Prof. Dr. Yusuf BENLİ hocama, yine bu süreçte farklı bir perspektifle konuya yaklaşmamı sağlayan ve görüşlerinden istifade ettiğim sayın Prof. Dr. Muharrem AKOĞLU hocama ve her zaman desteğiyle yanımda olan kıymetli eşim Elif AKKAVAK hanımefendiye ve biricik oğlum Selim AKKAVAK'a sonsuz teşekkür ederim.

Feyzullah AKKAVAK, Kayseri, 2022

SAFEVÎ DÖNEMİ (1501-1736) ŞİÎLİĞİNDE ÂMİLÎ ULEMÂNIN ETKİSİ
Feyzullah AKKAVAK

Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü
Yüksek Lisans Tezi, Aralık 2022
Danışman: Prof. Dr. Yusuf BENLİ

ÖZET

Safevî İran'ının kurulması Şia mezhebi açısından bir dönüm noktası olmuştur. İlk Safevî hükümdarı Şah İsmail (ö. 930/1524), ilk olarak devletin resmi mezhebini İsnâaşeriyye Şia'sı olarak belirlemiştir. Şah İsmail, mezhebi taassup çerçevesinde katı bir teşeyyu' politikası yürütmüştür ve İran'da çoğunluğu Sünni olan toplumu kısa sürede Şiîleştirmeyi çalıştı. Şiîleştirme politikası içerisinde hiç şüphe yok ki ulemanın rolü çokça fazladır. Ancak o dönem bölgede mevcut Şiî ulemanın yetersiz olduğu görülecektir. Dolayısıyla Cebel-i Amil ile Bahreyn gibi öne çıkan Şiî ilim merkezlerinden ulema arayışına gidilmiştir. Bu bölgelerden öne çıkan ise Cebel-i Amil olmuştur. Cebel-i Amil ise Şia'nın dış etkenlerden uzak kalarak geliştiği bir bölgede, Usûliyye ekolünün öncüsü konumunda olmuştur. Bu ekol metot olarak Safevîlerin ihtiyacını karşılayacak durumdaydı. Doğal olarak bölge ulemasına resmi davet gönderilmiştir. Öncü ulema olan Ali el-Kerekî (ö. 940/1534), resmi davete icap ederek İran'a gelmiş ve bu yolculukta geride kalanlara öncülük etmiştir. Cuma namazı, içtihat ve birçok konuda Safevî yönetiminin kararlarını fetvalarıyla meşrulaştırmıştır. Dolayısıyla kendisinden sonra gelecek ulemanın konumunu da güçlendirmiştir. Cebel-i Âmil'den gelen ulema başta Şeyhülislamlık olmak üzere pek çok mevki ve maddi yüksek kazançlar elde etmiştir. Aynı şekilde Safevî yönetimi Âmilî ulemanın etkisinin yer aldığı ulema sınıfı ile çoğunluğu Sünnî olan toplumu kısa bir sürede Şiîleştirmeyi başarabilmiştir. Netice itibariyle bu tezimizde İran'daki Şiîleştirme programında Âmili ulemanın etkisi, onların bu yöndeki meşrulaştırıcı fetvaları ve Safevî yönetimindeki elde ettikleri imkanlar tetkik edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Safevî İran, Şîa, Ulema, Cebel-i Âmil, Muhakkik el-Kerekî

THE İNFLUENCE OF THE ÂMİLİ ULAMA İN THE SHİİSM OF THE SAFAVİD PERİOD (1501-1736)

Feyzullah AKKAVAK

Erciyes University, Graduate School Of Social Sciences
Master's Thesis, December 2022
Consultant: Prof. Dr. Yusuf BENLİ

ABSTRACT

The establishment of Safavid Iran was a turning point for the Shia sect. Shah Ismail, the first Safavid ruler, first determined the official sect of the state as the Twelve Imams of Shia.Shah Ismail followed a strict Shiite policy within the framework of sectarian bigotry and in Iran, he tried to convert the majority Sunni society to Shiite in a short time. There is no doubt that the role of the scholars in the Shiite policy was increasing, however, the Shia scholars in the region, at that time, were insufficient. Therefore, scholars was sought from prominent Shiite science centers such as Jabal 'Amil and Bahrain. Among these regions, Jabal 'Amil became prominent Jabal 'Amil, on the other hand, became the pioneer of the Usuliyya school, in a region where Shi'ism is advancing by staying away from external factors. As a method, this school was in a position to meet the needs of the Safavids. Furthermore, an official invitation had been sent to the regional scholars for this purpose. Muhaqqiq al-Karakî, leaders of the scholars, came to Iran upon an official invitation and led those who were left behind in this journey. The Friday prayer was legitimizing the decisions taken by the Safavid administration on ijtihad and many other issues with the fatwas it issued. Therefore, he also strengthened the position of the scholars who will come after him. The Âmili Scholars from Iran had many positions and high salaries, especially the Shaykh al-Islam. Likewise, the Safavid administration succeeded in converting the majority of the Sunni community to Shiite in a short period of time, with the scholars class in which the influence of the ʿĀmilī Scholars took place. As a result, in this thesis, the influence of Âmili scholars on the Shiite program in Iran, their legitimizing fatwas in this direction and the opportunities they obtained under the Safavid administration were examined.

Keywords: Safavid Iran, Shia, Ulema, Jabal 'Amil, Muhaqqiq al-Karakî

İÇİNDEKİLER

SAFEVÎ DÖNEMİ ŞİÎLİĞİNDE ÂMİLÎ ULEMÂNIN ETKİSİ

BİLİMSEL ETİĞE UYGUNLUK i
TEZ ÖZGÜNLÜK SAYFASI ii
KILAVUZA UYGUNLUK iii
KABUL VE ONAY TUTANAĞI iv
ÖN SÖZ v
ÖZET vii
ABSTRACT viii
İÇİNDEKİLER ix
SİMGELER ve KISALTMALAR LİSTESİ xii
GİRİŞ 1

BİRİNCİ BÖLÜM
ERDEBÎL TEKKESİ'NDE ŞİÎLEŞME SÜRECİ

1.1. Erdebil Tekkesi ve Safevî Devleti'nin Kuruluşu 5
1.1.1. I. Kuşak 7
1.1.1.1. Şeyh Safiyyüddin İshak Dönemi 7
1.1.1.2. Şeyh Sadreddin Musa Dönemi 10
1.1.1.3. Şeyh Hoca Ali (Alâeddin Erdebîlî) Dönemi 11
1.1.1.4. Şeyh İbrahim (Şah) Dönemi 13
1.1.2. II. Kuşak 14
1.1.2.1 Şeyh Cüneyd Dönemi 14
1.1.2.2. Şeyh Haydar Dönemi 17
1.1.2.3. Şeyh Sultan Ali Dönemi 18
1.1.2.4. Şeyh (Şah) İsmail Dönemi 19

İKİNCİ BÖLÜM
SAFEVÎ DEVLETİ VE TEŞEYYU' POLİTİKASI

2.1. Yörenin Coğrafi-Siyasi ve Dinsel-Kültürel Görünümü 21
2.1.1. Coğrafi-Siyasi Görünüm 21

2.1.2. Dinsel-Kültürel Görünüm 24
2.2. Şiîliğin Resmi Mezhep Olarak Kabulü.....27
2.3. Şiîleştirme Programı.....30
2.3.1. On İki İmam Adına Hutbe Okunması 30
2.3.2. Tevellâ ve Teberrâ.....31
2.3.3. Ezanda Yapılan Değişiklik.....33
2.3.4. Mezhebî Baskı Politikası 34
2.3.5. İnşâdü'l-menâkıb.....37
2.3.6. Âşûrâ Mâtemi.....38
2.3.7. Safevî Uleması ve Diğer Şiî Uygulamaları 39
2.4. Safevî Devleti'nin Ulema Arayışı 40
2.4.1. Ulema Arayışının Zorunluluk-Tercih Olması 41
2.4.2. Ulemayı Davet İçin Resmi Mektup Yazılması.....45
2.5. Ulemanın İran'a Gitme Nedenleri 48
2.6. Ulemaya Yüklenen Misyon 51
2.7. Ulemayla İlişkili Dini Makamlar.....53
2.7.1. Şah Makamı.....55
2.7.2. Mollabaşı Makamı.....56
2.7.3. Sadr Makamı 57
2.7.4. Başkent Isfahan Kadısı Makamı 58
2.7.5. Şeyhülislam Makamı.....59
2.7.6. Kadasker Makamı 60
2.7.7. Halkın Tayin Ettiği Din Adamları.....60
2.8. Cebel-i Âmil'in İsimlendirilmesi, Bölgesi ve Sınırları 61
2.9. Cebeli-i Âmil'in Siyasi, Dini ve Mezhebi Durumu.....63
2.10. Ahbarîlik-Usûlîlik Farklılaşması ve Cebel-i Âmil Ekolü.....65

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
TEŞEYYU' POLİTİKASINDA ÖNE ÇIKAN ÂMİLÎ ULEMA

3.1. Nureddin Ali b. Hüseyin el-Kerekî (ö. 940/1534).....71
3.2. İzzeddün Hüseyin b. Abdüssamed el-Hariri el-Hemdâni (ö. 984/1576) 77
3.3. Bahâüddîn Muhammed (Şeyh Bahai) (ö. 1031/1622).....78
3.4. Muhammed b. Ali el-Musavi (ö.1010/1601) ve Oğlu Hüseyin.....81
3.5. Muhammed b. Ali el-Musavi ile torunu Lutfullah b. Abdilkerim (ö. 1031/1622).....81

3.6. Muhammed b. Hasan el-Hurr el-Âmilî (ö. 1104/1693).....81
3.7. Diğer Etkili Olan Ulema Şahsiyetler.....82
SONUÇ 84
KAYNAKÇA 87

SİMGELER ve KISALTMALAR LİSTESİ

b. : İbn

bk : Bakınız

c. : Cilt

çev. : Çeviren

ed : Editör

H. : Hicri

krş. : Karşılaştırınız

M.Ö. : Milattan Önce

ö. : Ölüm Tarihi

TDV : Türkiye Diyanet Vakfı

thk. : Tahkik Eden

ts. **:** Tarihsiz

TTK : Türk Tarih Kurumu

vb. : Ve benzeri

GİRİŞ

İran, İslam mezhepleri tarihi açısından önemli gelişmelere katkı sağlamıştır. Özellikle İran'ın gerek coğrafi gerekse de dini-kültürel zenginliği farklı düşünce şekillerinin ortaya çıkmasına sebep olmuştur. İran, Şiâ açısından olduğu gibi diğer dinler ve mezhepler içinde önemli bir yer olmuştur. İran'ın muhtelif birçok din ve mezhebe ev sahipliği yapması, Şah İsmail öncesi dönemde bölgenin çoğunluğunun Sünnî olması ve bu çoğunluğunda ilerleyen süreçte azınlığa düşmesi her zaman araştırmacılar tarafından ilgi çekici olmuştur.

Şah İsmail, Sünnî olan toplumu Şiîleştirecek, topluma Şîa mezhebinin öğretilerini anlatacak ve Şîa çerçevesinde kendi politikalarını meşrulaştıracak Şiî ulemayı İran'da bulamamıştır. Bu sebeple diğer bölgelerdeki Şiî ilim havzalarına yönelmiştir. Dönem itibariyle bu ilim havzalarından ise Irak, Suriye ve Cebel-i Amil öne çıkmaktadır. Bu bölgelerden İran'a gelen ulema bölgeyi kısa bir sürede Şiîleştirmede etkili olmuştur. Bahsi geçen bölgelerin haricinde de İran'a gelen ulema olmuştur ancak bölgeler içerisinde Âmilî ulemanın rolü öncü konumunda olmuştur.

Âmilî ulemanın Ahbârî-Usûlî farklılaşmaya sahip olması, kendi içlerinde Şiî fıkhını geliştiren ve gelişmesi Şah İsmail'in hedeflerine uyan bir yapıda olması Safevî idealindeki ulema için önemli özelliklerdir. Dolayısıyla çalışmamızın konusu Âmilî ulemanın İran'a gelişi, Safevî Şiîleştirme programına katkıları ve İran'da etkin oldukları makam, mevki ve bu bağlamda görüşleri olacaktır.

İran'a farklı bölgelerden gelen ulema da olmakla beraber çalışmamızın sınırları Âmilî ulema ile kayıtlı tutulacaktır. Zamansal olarak ise Erdebil Tekkesi'nin kuruluşundan itibaren 1501-1735 yılları arasını kapsayan muhtelif zamanlar ele alınacaktır.

Tez isminin seçiminde mevcut çalışmalar incelenmiştir. İsimlendirmenin fikirler konusundaki tesirinin çok önemli olduğu düşünüldüğünde kavram seçiminde hassasiyet

gösterilmiştir. Yapılan kimi batılı çalışmalarda Arap ulemasının İran'a gidişi göç, hicret ve ithal gibi kavramlar ile ifade edilmiştir. Türkiye'de de yapılan çalışmaların kimisinde bu isimlendirmelerin bazıları kullanılmaktadır. Kavramlar yalın haliyle kullanılmak istenilmiştir. Örneğin Âmili ulemanın Muhacir ulema diye nitelendirilmesi tartışmalı olan Osmanlı'nın zulüm yaptığı meselesini üstü kapalı bir şekilde destekler mahiyette olacaktır. Hicret kavramı yine Osmanlı zulmünden İran'a kaçışı ifade edecektir. İthal kelimesinin de kullanımı mevcut durumu tam olarak ifade etmemektedir. Çünkü Safevî döneminde kimi ulemaya resmi ferman yazılmış ve böylece İran'a getirilmiştir ancak kimi ulema ise doğrudan kendileri İran'a gelmiştir. Bu hususlara riayet edilerek tezin isimlendirilmesinin '' Safevî Dönemi (1501-1736) Şiîliğinde Âmili Ulemanın Etkisi'' şeklinde olmasının daha isabetli olacağı kanaatine varılmıştır.

Çalışmamızın temel amacı Safevî İran'ının ulema eliyle nasıl Şiîleştiğini, özellikle Âmilî ulemanın bu değişimdeki etkisinin hangi düzeyde olduğunu ve ulemanın günümüz İran'ın şekillenmesinde Sünnilikten Şiîliğe evrilmesinde ne denli bir yere sahip olduğunu anlamak olacaktır. Özellikle de bu değişim sürecinde Âmilî ulemanın öncüsü konumundaki Kerekî ailesinin ve diğer ulemanın önemini ortaya koymak istiyoruz. Çünkü İran'da Şiîleşme denildiğinde karşımıza dönemin uleması çıkmaktadır. Bu ulemanın içerisinden ise ismine en çok aşina olacağımız aile ise Kerekî ailesi olacaktır.

İran'ın Şiîleşmesine yönelik pek çok akademik çalışma yapılmıştır. Ancak yapılan çalışmalara bakıldığında ekseriyetle şahlar ekseninde incelendiği görülecektir. Ulemanın etkinliği açısından ise kaynaklarda sığ bir şekilde atıflar yapılmaktadır.

Ulemanın İran'a gitmesi Batılı araştırmacılar tarafından son asırda daha çok ilgiyle işlenmeye başlanılmıştır. Gün geçtikçe bu alanda batılı yazarlar çalışmalarının derinleştirmektedir. Türkiye'de de bu konuyla ilgilenen ve gerek batılı çalışmaların eserlerini tercüme etmiş gerekse de bu konuda görüş bildiren çalışmacılar da olmuştur.

Safevî dönemi Şiîleşmesinin Âmilî ulema eliyle olması, bu konuda çalışma eksikliğinin giderilmesi ve mevcut bir çalışma olarak akademik hayata dahil edilmesi önem arz etmektedir. Bunlarla birlikte günümüz İran'ı Safevî dönemindeki keskin mezhepsel değişimin etkisini üzerinde hala taşımaktadır. Bu etki İran bölgesi ile sınırlı kalmamış olup İslam coğrafyasını da içerisine almıştır.

Çalışmamızın yöntemine yönelik ise İslam Mezhepleri Tarihi'ne has yöntemlere başvurularak mezhepler üstü bir yaklaşım ile temel kaynaklara değinilmiş ve elde veriler objektif olarak değerlendirilmiştir. Olaylara geriye dönük bakıldığında zamanın gerçeklerine göre değerlendirme yapılmış ve bu inceleme esnasında anakronizm hatasına düşülmemeye çalışılmıştır. İlave olarak ise parçalardan bütüne olmak üzere olaylar kronolojik olarak incelenerek tümevarım yönteminden istifade edilmiştir. Özellikle çalışmamızın üçüncü bölümünde yer alan şahısların incelenmesi hususunda insan unsuru, fikir-hadise ile zaman-mekân irtibatı ve şahıslar üzerinde derinleşme ilkeleri göz önünde bulundurulmuştur. Tezin yazım aşamasında gerek dipnotların gösteriminde gerekse de kaynakçanın oluşturulmasında Zotero programından istifade edilmiştir.

Çalışmamız giriş ve üç bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde "Erdebil Tekkesi'nde Şiîleşme Süreci" başlığı altında; Erdebil Tekkesinin ve Safevî Devletinin Kuruluşu incelenmiş, ikinci bölümde "Safevî Devleti ve Teşeyyu Politikası" adı altında Safevîlerin Şiîleştirme faaliyetlerine ve Ulemaya yönelik programlarına değinilmiş ve üçüncü bölümde ise " Teşeyyu Politikasında Öne Çıkan Âmilî Ulema" başlığı altında, şahıslar çerçevesinde öne çıkan Âmilî isimler üzerinden bir çalışma yapılmıştır.

Tezin içerisinde Safevî döneminin Şiîleşme sürecini ifade eden önemli kavramlar olmuştur. Bu kavramların bazılarına bölüm başlıkları altında değindik. Ayrıca burada tezde isimleri sıkça geçen önemli bazı kavramların genel bilgi mahiyetinde ifade edilmesi konunun anlaşılmasına katkı sağlayacaktır.

Şia, terimsel anlamda Hz. Muhammed'in (s.a.v) vefat etmesi sonrası devlet başkanının Hz. Ali ile onun soyunu takip eden belirli kimselere verilmesini ifade etmektedir. Konumuzun işlenmesi sürecinde Safevî döneminde yer yer bahsi geçen Şia fırkalarından İsnâaşeriyye fırkası ifade edilmektedir.[1] Cebel-i Âmil, günümüz Lübnan'ın güney bölgelerinde yer alan, Sayda ile Sûr şehirlerinden iç tarafa doğru uzanmış olan ve bir kısmı da Kuzey Filistin'in içerisine giren bölgeyi ifade etmektedir. Bu bölgenin sınırları üçüncü bölümde tartışılmaktadır. Tez içerisinde Âmilî olarak nitelendirilmesi yapılan kavram, bu bölgeden ayrılıp İran'a yerleşenleri veya bu nesilden gelenleri ifade etmektedir. Tevellâ, ehl-i beyt ile mensuplarının dost olarak kabul edilmesi ve onlara

[1] Detaylı bilgi için bk. Mustafa Öz, "Şîa", içinde *Tükiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39: 121-123; Ethem Ruhi Fığlalı, "İsnâaşeriyye", içinde *Tükiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23: 149-153.

derin olarak sevgi beslemeyi ifade ederken, teberrâ ise ehl-i beyt karşısında olan, Muaviye, oğlu Yezid ve devamındaki soyuyla ilişkiyi kesmeyi ve onları lanetlemeyi ifade eder.[2] İnşâdü'l-menâkıb, Hz. Ali'ye isnat edilen menkıbelerin sokaklarda anlatılması, böylece insanların Hz. Ali'nin olağanüstü bir kahramanlıklar sergilediğine inandırılmasını ifade eder.[3]

Çalışmamızda kaynak seçimi öncelikle Safvetü's-Safâ, Ahsenü't-Tevârîh, Târih-i Âlem-ara-yı Abbasî gibi Safevî Kronikleri önceliğinde olmuştur.[4] İlave olarak Osmanlı kaynakları, Şiî ulema biyografileri, batılı araştırmacılara ait ve Türkiye'de yapılmış pek çok akademik kaynak ele alınmıştır.

Safevî dönemindeki Âmilî olan veya olmayan Şiî varlığı içinse şu iki temel eser çalışmamızda olduğu gibi bu alanda çalışma yapan yazarlar için de temel referans kaynakları olmuştur. Bu kaynaklardan ilki Muhammed b. Hasan el-Hürr el-Âmilî (ö. 1099/1688)'nin kaleme aldığı Emelü'l-âmil fî zikri 'ulemâi Cebel-i Âmil adlı eserdir. Diğeri ise Yusuf b. Ahmed el-Bahrânî (ö. 1186/1772)'nin kaleme aldığı Lü'letü'l-Bahreyn adlı eserdir.

Bu iki esere yönelik farklı eleştiriler yapılmıştır. Örneğin Stewart, 1000 ismin Emelü'l-Âmil'in ikinci cildinde yer aldığını, tamamen Âmilî olmayan isimlerin olduğunu, birinci ciltte İran'a gelen sadece 200 ismin Âmilî olduğunu ifade eder.[5] Muhacir ise, Âmilî nisbesini taşıyan Emelül Âmilîn birinci cildindeki alimlerin ve İran'a gitmiş olanların yüzdesini 98/143 olarak belirlemiştir.[6]

---

2 Mustafa Öz, "Teberrî", içinde *Tükiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40: 214-215.

3 Hanifi Şahin, *İlhanlılar Döneminde Şiîlik* (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2010), 242.

4 Cihat Aydoğmuşoğlu, "Safevi Tarih Yazıcılığı ve Safevi Çağı Kronikleri", *Türk Tarihi Araştırmaları Dergisi*, 4/1 (2019): 143-64.

5 Devin J. Stewart, "Safevî İran'a Âmilî Ulemânın Göçüne Dâir Notlar", çev. Habib Kartaloğlu, *e-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi*, 9/2 (2016): 275.

6 Cafer el-Muhacir, *el-Hicretü'l-Âmiliyye ilâ İrân fi'l-aṣri's-Ṣafevî* (Beyrut: Dârü'r-Raḍvâ, 1989), 96-97.

BİRİNCİ BÖLÜM

ERDEBÎL TEKKESİ'NDE ŞİÎLEŞME SÜRECİ

Safevî Devleti'nin kurulmasıyla İran çok yönlü bir değişime girmiştir. İran'ın kadim tarih ve kültürü de bu değişimde önemli bir parça olmuştur. Safevî Devleti'nin teşekkül sürecinde bölgenin birikimi Şah İsmail ve dedeleri tarafından iyi okunmuş ve buna göre strateji geliştirilmiştir. Örnek verecek olursak, Moğol istilalarından zulüm görmüş ve yoksulluk içerisinde kalmış olan halk, Erdebil tarikatı başta olmak üzere tasavvufa yönelmeyi bir derman olarak görmüştür. Anadolu gibi pek bölgede müntesipleri bulunan Erdebil tarikatı, Şeyh Safiyyüddîn döneminde Sünnî bir çizgi de yol izlerken, tekke şeyhleri tarafından belli bir süre sonra Şiîliğe doğru yöneltilmiştir. Bu yönelmenin de altında dini arzuların haricinde dünyevi imkanlardan da istifade etme vardır. Sürecin takipçisi olan Şah İsmail'in dedeleri, tarikatı tekkeden devletleşmeye götürecek merhaleyi ilmek ilmek işlemişlerdir. Nihayetinde ise katı bir mezhep politikasına sahip Şia mezhebine bağlı bir devlet ortaya çıkmıştır. Bu bağlamda bu bölümde Safevî Devleti'nin teşekkülünün, bölgenin farklı yönleriyle ele alınmasının ve devlet-ulema ilişkilerinin incelenmesinin sonraki bölümler açısından konunun daha iyi anlaşılmasını sağlayacaktır.

1.1. Erdebil Tekkesi ve Safevî Devleti'nin Kuruluşu

Mezhepler beşer ürünü olup tarihi süreç içerisinde birden fazla sebebe ihtiyaç duyarak ortaya çıkmıştır. Özellikle de dini anlayan ve yaşayan insan unsurunun iyi okunması ile fikir-hâdise irtibatının iyi kurulması olayları bağlamından koparmadan değerlendirebilmek için bir gerekliliktir.[7] Bu gereklilikle beraber konumuzun sağlıklı olarak anlaşılması için Erdebil Tekkesi'nin doğmasından Safevî Devleti'nin teşekkülüne

[7] Hasan Onat ve Sönmez Kutlu, "İslam Mezhepleri Tarihi El Kitabı", içinde İslam Mezhepleri Tarihine Giriş, ed., Hasan Onat ve Sönmez Kutlu, (Ankara: Grafiker Yayınları, 2012), 19-34.

giden yolda da dinî, kültürel ve coğrafi olarak birçok değişken değerlendirilecektir. Dolayısıyla Erdebil tarîkatının merkezi olması haliyle ilk olarak Erdebil şehrine yer vereceğiz.

Erdebil, Azerbaycan'a 40 km Hazar Denizi'ne ise yaklaşık 64 km uzaklığı olan bir şehirdir. Kuruluşu Sâsânî Dönemi'ne uzanmakta olup Hz. Ömer döneminde Huzeyfe b. Yemân tarafından İslam beldesi olarak fethedildi. Hz. Ali zamanında da Azerbaycan Valisi unvanıyla Eş'as b. Kays halkın çoğu Müslüman olan bu beldeye Arap aşiretlerini de getirince şehrin Müslüman nüfusu daha da artmıştır. Bâbek liderliğinde gelişen Hürremiye[8] Hareketi'nin merkezi olması bu yer için tarihte adını duyurabildiği en önemli olayıdır. Erdebil 697'de İlhanlı Gâzân Han'ın yönetimindedir. Orada bulunan Erdebil Tekkesi'nin kurucusu Şeyh Safiyyüddîn, yönetim süresi içerisinde Gâzân Han ve veziri Reşîdüddîn'in saygınlığını kazanmıştır.[9] Bu saygınlık kendisinin ve müritlerinin daha rahat hareket edebilmesine olanak sağlamıştır.

Safevî Devletinin kuruluşuna giden yolda Erdebil Tekkesi birçok araştırmacı tarafından incelenmiştir. Bu alanda uzmanlaşanlar dergâhın devletleşme sürecini kendi yöntemlerine göre sınıflandırmışlardır. Örneğin Walther Hinz, Safevî Devleti'nin teşekkülünü Safevî tarikat tarihi (1301-1447), Erdebil'deki dinî devletin tarihi (1447-1494) ve Safevî millî devlet tarihi (1500-1722) olarak üç devir altında inceler.[10] Öyle ki bu sınıflandırmadan başka araştırmacılarda istifade etmiştir.[11]

Safevî şeyhlerinin faaliyetleri ile genel anlamda tarîkatın saltanata dönüşmesine yönelik değişimlere bakarak da bu alanla ilgili çalışmalar yürüten kimi uzmanlar bu değişim sürecini iki kuşak halinde incelemişlerdir.[12] Dolayısıyla Şeyh Safiyyüddîn İshak ile Şeyh İbrahim arasındaki dönem birinci kuşağı, Şeyh Cüneyd ile Şah İsmail arası ise ikinci kuşağı ifade etmektedir.

---

8 Salih Muhammedoğlu Aliev, "Hürremiyye", içinde *Tükiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18: 500-501.

9 Saleh Muhammedoğlu Aliev, "Erdebil", içinde *Tükiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11: 276-277; Ömer Faruk Teber, "XVI. Yüzyılda Kızılbaşlık Farklılaşması" (Yayımlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2005), 42-47.

10 Walther Hinz, *Uzun Hasan ve Şeyh Cüneyd*, çev. Tevfik Bıyıklıoğlu, (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1992), 2.

11 Örnek olarak bk. Mehmet Çelenk, *16-17. Yüzyıllarda İran'da Şiiliğin Seyri*, (Bursa: Emin Yayınları, 2016), 48.

12 Michel M. Mazzaoui, The Origins of the Safavids (Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1972), 43.

Biz de tezin içeriğine hazırlayıcı olması açısından bu dönemleri iki kuşak halinde incelemenin daha uygun düşeceği kanaatine vararak Erdebil Tekkesi'nden Safevî Devleti'nin oluşumuna kadar ki süreci yer yer ayrıntıya inmek kaydıyla genel anlamda ana hatlarıyla burada işleyeceğiz.

1.1.1. I. Kuşak

1.1.1.1. Şeyh Safiyyüddîn İshak Dönemi

Erdebil Tekkesi'nin bânisi olup Safevîler'e adını veren[13] Şeyh Safiyyüddîn Erdebîlî, 1252 yılında Hazar Denizi yakınlarında olan Erdebil'in Gülhârân köyünde dünyaya geldi.[14] Şeyh'in[15] tam adı İshâk b. Cebrâîl b. Ebû Bekr el- Kürdî es-Sincânî,[16] lakabı ise Şeyh Ebu'l-Feth İshak Safiyyüddîn el-Erdebilî el-Hüseynî'dir.[17]

Şeyh Safiyyüddîn henüz altı yaşındayken babası Emînüddîn'i kaybetti.[18] Onun çocukluğuna bakıldığında dindar ve olgun bir kişiliğe meyilli olduğu, çocukluğa dair meşgalelere pek heves etmediği görülmektedir.[19] Birçok yönden eğitimli olan annesi Devlet Hanım onu Kur'an hafızı yapmakla beraber tefsir, Türk ve Arap edebiyatı gibi ilimleri de öğretti.[20]

O, ilimde ilerlemek ve tasavvuf ile dine dair sorularının cevaplarını alabilmek için annesinin yönlendirmesiyle Erdebil'den Şiraz'a Şeyh Necîbüddîn'nin yanına gitti. Şiraz'a vardığında ise Şeyh'in öldüğünü öğrendi. Orada Şeyh Rukneddîn Beyzâvî ve

---

13 Çelenk, *İran'da Şiiliğin Seyri*, 48.

14 Fazlullâh b. Rûzbihân Huncî, *Târîh-i Âlem-i Ârâ-yı Eminî*, ed. Jhon E. Woods, çev. V. Minorsky (London: The Royal Asiatic Society, 1992), 54; Teber, "XVI. Yüzyılda Kızılbaşlık Farklılaşması", 47.

15 Kaynaklarda nisbesi Erdebîlî, adı ise Şeyh Safiyyüddîn-i Erdebîlî olarak geçmektedir. Kısaca Şeyh Safi de denilmektedir. Safvetü's-Safâ'ya bakılırsa daha çok Şeyh Safiyyüddîn veya Şeyh diye geçmektedir. Bk. Serap Şah, Safvetü's-Safâ'da (Yayımlanmamış Doktora Tezi, İstanbul: Marmara Üniversitesi, 2007), 26.

16 Mahmud Cemaleddin el-Hulvi, *Lemezât-ı Hulviyye ez Lemeât-ı Ulviyye: Halveti Büyüklerinin Tatlı Halleri*, çev. Mehmet Serhan Tayşi (İstanbul: Semerkand Yayıncılık, 2013), 110; Bk. Şah, Safvetü's-Safâ'da, 26.

17 Mustafa Ekinci, *Anadolu Alevîliği'nin Tarihsel Arka Planı*, (İstanbul: Beyan Yayınları, 2010), 61.

18 Reşat Öngören, "Safiyyüddîn-i Erdebîlî", içinde *Tükiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35: 476-478.

19 Edward Granville Browne, *A Literary History Of Persia*, Classics of Persian literature 4 (Bethesda, Md: Iranbooks, 1997), 41-43; İskender Bey Münşi, *Tarih-i Alem Ara-i Abbasî*, ed. İsmail Aka, çev. Ali Genceli, (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2019), 1/1:18; Ekinci, Anadolu Alevîliği'nin, 61.

20 Şeyh Safiyeddin Erdebili İshak İbni Cebrail, *Maḳālāt: Şeyh Safî Buyruğu*, çev. Sönmez Kutlu ve Nizamettin Parlak, (İstanbul: Horasan Yayınları, 2008), 17.

Amir Abdullah gibi dervişlerle görüştü.[21] Amir Abdullah'ın tavsiyesi üzerine de Gîlan'da bulunan Şeyh Zâhid'e[22] intisap etmek için yola koyuldu. Kendisi Gîlan'a vardığında 25, Şeyh Zahid ise 60 yaşındaydı. Şeyh'inin ölümüne kadar onun müridi olarak yaklaşık 25 yıl burada kalmıştır.[23]

Şeyh Safiyyüddîn, Şeyh Zâhid'in kızı Bibi Fatma ile evliliğinin yanı sıra Gilhvaranlı Ahi Süleyman'ın kızıyla da olmak üzere iki evlilik yapmıştı. Bibi Fatma'dan Muhyiddin, Sadruddin ve Ebu Said, diğer hanımından da iki oğlu bir kızı olmuştur.[24]

Şeyh Zâhid'in ölmesiyle kurucusu olduğu Zahidiyye tarikatına onun tarikat usullerine uygun olarak tayin ettiği Şeyh Safiyyüddîn postnişin oldu. Daha sonra bu tarîkat Şeyh Safiyyüddîn adını taşıyacağı Safevîyye ve Halvetiyye diye ikiye ayrılacaktır.[25] Şeyh Safiyyüddîn irşad faaliyetlerinde çok başarılı olmuştur. Öyle ki etkisi yaşadığı coğrafyayı aşmış Azerbaycan, Kafkasya ve Anadolu'ya kadar ulaşmıştır.[26]

Şeyh Safiyyüddîn meşhur ve saygı gösterilen bir zat olarak halkın gönlünde yer edinmiştir. İnsanların ona geliş sebebi hiç şüphesiz onun samimi olmasından ötürüdür. Kendisi zamanında '' ârif bil-hakk'' yani '' Tanrı'ya eren kimse'' olarak anıldı.[27] Hatta onunla birlikte olan birçok kimse kimini denizde ölümden, kimini de düşmanlarından kurtardığına dair keramet gösterdiğini söylerler.[28]

Erdebil halkının çoğu şeyhin müridi olmuştur. Şeyh Safiyyüddîn'in faaliyetleri yukarıda kısaca değinildiği gibi aynı zamanda İlhanlı Hükümdarı Gâzân Han'ın da dikkatini çekmiştir.[29] Şeyh Safiyyüddîn'in müridi ya da sevenleri arasında yine İlhanlı Hükümdarı Olcaytu Hüdabende, Ebu Said Bahadır Han, İlhanlı Beylerinden Emir Çoban ile veziri ve biri olan Reşidüddîn'de vardır.[30] Vezir ve tarihçi olan Reşiddüddin Erdebil Valisi olan oğluna bir mektup göndererek Şeyh Safiyyüddîn'e saygı gösterilmesini ve

---

21 Cebrail, Maḳālāt: Şeyh Safi Buyruğu, 17-18.

22 Ayrıntılı bilgi için bk. Mustafa Bahadıroğlu, "İbrâhim Zâhid-i Geylâni", içinde *Tükiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21: 359-360.

23 Cebrail, Maḳālāt: Şeyh Safi Buyruğu, 18; Browne, A Literary History Of Persia, 4: 43.

24 Ekinci, *Anadolu Alevîliği'nin*, 64.

25 Reşat Öngören, "Safeviyye", içinde *Tükiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35:460-462.

26 Teber, "XVI. Yüzyılda Kızılbaşlık Farklılaşması", 49-50.

27 Şeyhin gecesini ve gündüzünü nasıl geçirdiğini detaylı olarak okumak için bk. Cebrail, Maḳālāt: Şeyh Safi Buyruğu, 18-20.

28 Browne, *A Literary History Of Persia*, 38.

29 Öngören, "Safiyyüddîn-i Erdebîlî", 476.

30 Mazzaoui, *The Origins of the Safavids*, 39.

müşküllerinin giderilmesini istemiştir.[31] Vezir bir başka mektubunda ise Peygamberin doğum gününde Şeyh Safiyyüddîn'e hububat, şarap, yağ, şeker gibi hediyeler göndermiştir.[32] Şeyh Safiyyüddîn halkın Moğol baskılarının altında kaldığını kendisini ziyaret eden Emir Çoban'a anlatarak baskıların hafiflemesini sağlamıştır.[33] Erdebil Tekkesi Şeyh Safiyyüddîn dönemi ile daha sonraki dönemlerde o kadar şöhrete ulaşmıştır ki uzunca bir süre Bursa merkezli olmak üzere Osmanlı Devleti de her yıl '' Çerağ Akçesi'' adı altında hediyeler göndermiştir.[34]

Şeyh'in seyitliği ile etnik kökeni üzerine pek çok çalışma yapılmıştır. Nihai anlamda kesin bir yargıya da ulaşılamamıştır. Öncelikle onun seyitliğine dair verilere bakıldığında daha sonraki dönemler eliyle şecere oluşturulmaya çalışıldığı görülecektir. Şeyh'in dönemini yansıtan eserlere ve özellikle hayatına dair farklı bilgiler sunan Safvetü's-safa'ya göre onun soyu yedinci İmam Musa Kazım'a oradan Ali b. Ebi Talib'e oradan da Hz. Peygamber'e ulaşmaktadır.

Safevîler'in seyitliği Safvetü's- safa merkezli olmak üzere üç hikâye üzerinden efsanevi bir şekilde anlatılmaya çalışılmıştır. Bunlardan bir tanesi Şeyh Safiyyüddîn'in oğlu Sadreddin'in kendilerinde seyitliğinin var olduğunu ancak Şeriflik ya da Alevilik üzerinden olup olmadığından şüphe duyması üzerine anlatılır. Bu denli önemli olan bir konuda Sadreddîn'in seyitliğe dair şüphe duyup konuya hâkim olmaması mümkün gözükmemektedir.[35]

Şeyh Safiyyüddîn'in etnik kökenine baktığımızda kendisini Safevtü's-safa'da Türk Pîri, Türk Oğlu'' diye tanıtmasından dolayı onun Türk, " es-Sincânî el-Kürdî" nisbesiyle Safvetü's- safa'da dedesi olan Zerrinkülâh Fîrûzşah'ın kaydedilmesinden dolayı Kürt, Azeri lehçesindeki Farşça şiirlerinden dolayı da Fars olduğunu ileri sürenler olmuştur.[36] Faruk Sümer genel anlamda Safevîler'in kökeninin Kürt olduğunu[37], Mirza

---

31 Teber, "XVI. Yüzyılda Kızılbaşlık Farklılaşması", 50.

32 Browne, *A Literary History Of Persia*, 33; Ekinci, Anadolu Alevîliği'nin, 63.

33 Münşi, *Tarih-i Alem Ara-i Abbasî,* 1:23; Ayrıca bu eserde de Şeyh Safiyyüdd'in Moğolların fitne ve baskısına mâni olup birçok kişinin eziyet görmesini engellediği aktarılmaktadır. Bu eser Şeyh'in hayatına dair en eski bilgileri bize sunmaktadır. Bk. Hamdullah Müstevfî-yi Kazvinî, *Tarih-i Güzide*, çev. Mürsel Öztürk, (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2018), 1:23.

34 Çelenk, *İran'da Şiiliğin Seyri*, 76.

35 Diğer hikâye ve değerlendirmeler için bk. Mirza Abbaslı, *Safevîlerin Kökenine Dair* (Belleten, 1976), 291-293; Şah, Safvetü's-Safâ'da, 33-37.

36 Öngören, "Safiyyüddîn-i Erdebîlî", 476-478.

37 Sümer, *Safevi Devletinin Kuruluşu ve Gelişmesinde Anadolu Türklerinin Rolü*, (Türk Tarih Kurumu, 1999), 1-2.

Abbaslı ise asıl Azeri Türkleri'nden olduğunu söyler.[38] Yapılan bu değerlendirmelere bakıldığında ise Arap olmadığı kesin olmakla birlikte Kürt ya da Türk olduğuna dair net görüş belirtmek zordur.[39]

Şeyh Safiyyüddîn'in Ehl-i Sünnet üzere olduğu görüşünde ağırlıklı bir kanaat vardır. Kendisine mezhebi sorulunca *"Biz Sahâbe mezhebindeyiz; dördünü de severiz; dördüne de dua ederiz; ruhsat yolunu değil azimet yolunu tutarız"* demesi ile oğlu Sadreddin'in eline annesinin eli değince Şafi mezhebine göre abdestini yeniden alması bu kanaatte etkili olmuştur.[40] Şeyh Safiyyüddîn'e nispet edilen ve onun hayatından bilgiler sunan birçok eser vardır. Bunlardan birkaçı Menâkıb(Buyruk), Makâlât(Buyruk), Şeyh Safî Tezkiresi, Kara Mecmua gibi öne çıkan eserleridir.[41]

Şeyh Safiyyüddîn hayatı boyunca halkın gönlünde yer edinmiş, gerçek anlamda halkın manevi dertlerine derman olmuş bir şahsiyettir. Onun samimiyetine dair şüphe duyulmayacak bir güven oluşmuştur. O, bu şekilde kurmuş olduğu tekkeye kendisinden sonra geçmesi için ölümünden az bir süre evvel oğlu Sadreddîn Mûsâ'yı halef bırakmıştır. Ardından hacca gitmiştir. Hac dönüşü (735/1334) 85 yaşında Erdebil'de hayatını kaybetmiş ve cenazesi de tekkenin avlusuna defnedilmiştir.[42]

1.1.1.2. Şeyh Sadreddin Musa Dönemi

Şeyh Safiyyüddîn'in vefatından sonra tarikatın postnişinliğine Şeyh Sadreddîn Mûsâ (1305-1392) geçmiştir. Babasının vefatından evvel Erdebil'de şöhreti epeyce yayılan Sadreddîn Mûsâ, babasının kabrine türbe, dervişler için halvethâne ve dârülhuffâz gibi yapılar inşa etmesiyle tekkeye ziyaretlerin artmasına vesile olmuştur.[43] Safevî tarikatına ait malların ve vakfın idaresinden yükümlü olması sebebiyle ona "Şeyhü'l-İslam-ı azam" denilmiştir. Bir başka unvan ise Erdebil Tekkesi'nin mürşidi anlamına gelen "Mürşid-i Hankah-ı Erdebil''dir.[44]

---

38 Abbaslı, *Safevîlerin Kökenine Dair*, 329.
39 Çelenk, *İran'da Şiiliğin Seyri*, 47.
40 Cebrail, Maḳālāt: Şeyh Safi Buyruğu, *21; Ekinci, Anadolu Alevîliği'nin*, 65-66.
41 Kendisine nispet edilen diğer eserler hakkında bilgi almak için bk. Cebrail, Maḳālāt: Şeyh Safi Buyruğu, 22-33.
42 Cebrail, *Maḳālāt: Şeyh Safî Buyruğu*, 20.
43 Çelenk, *İran'da Şiiliğin Seyri*, 52; Öngören, "Safeviyye", 460-462.
44 Gülay Karadağ Çınar, "Safevî Devleti'nde Dini Otoritenin Temsilcisi Şahlar ve Şiî Ulemayla İlişkileri", *İran Çalışmaları Dergisi,* 1/1 (2017): 43-45.

Sadreddin Musa genç yaşından itibaren altmış yıla yakın tarikat postunda oturmuştur. Şeyh Safiyyüddîn'in karizmatik kişiliği insanları Sadreddîn'in öncülüğünde tekkeye çekmiştir. Tekkeye geniş kitleler artarak gelmeye devam etmiştir. Özellikle Türkmenler binlerce kişilik gruplarla akın etmişlerdir. Üç ay içerisinde Anadolu'dan gelenlerin sayısının 3000 olduğu da zikredilmektedir. Hal böyleyken tekke Sadreddîn Mûsâ şahsiyetinde kurumsallaşmış ve Safevî Tarîkat Ekolü oluşmuştur.[45]

Sadreddîn Mûsâ, tarikat propagandasının merkezinde olup faaliyetlerini bizzat kendisi yönetmiş olduğundan birçok siyasi güçlerle de karşılaşmıştır.[46] Babasının müritlerinden olan Ebu Said Bahadır'ın ölümünün ardından siyasi çalkantılar tarîkatı etkisi altına almıştır. Azerbaycan'ı kontrol altına alan Melik Eşref Çobanî, halkı isyana yönlendirdiğinden dolayı Sadreddîn Mûsâ'yı üç ay hapiste tutmuştur. Tekrar tutuklanma ihtimalini gören Erdebil Şeyhi, Gîlân'da Altın Orda Hanı Canbeg'in himayesine girdi. Nihayetinde Canbeg'in Eşref Çobani'yi öldürmesiyle Tebrîz'e geri döndü.[47]

Erdebil Valisi Celayirli Ahmed b. Üveys,773 yılında fermanla tarîkatın malvarlığı ile bağışlar vergiden muaf tutuldu.[48] Zikredilen fermanda ayrıca şeyhe methiyeler de düzülmektedir. Onun için İbn Haldun "Şeyhlerin Şeyhi" ifadesini kullanmaktadır.[49]

Sadreddîn Mûsâ'nın Seyyid Kasımü'l- Envar gibi müritleri de vardı. Ayrıca onun sohbetlerine Hace Kutbuddin Yahyayı Câmi gibi önemli isimlerde katılmıştır.[50] O, babası gibi ehl-i sünnet inancına sahipti. Dolayısıyla kendi zamanında da tarîkat Sünnî karakterdeydi. [51] Yine babası gibi hac ziyareti akabinde kısa bir süre sonra vefat etti. Vefatından evvel kendisi yerine halef olarak oğlu Hoca Ali'yi Erdebîl Şeyhi olarak ilan etti.[52]

1.1.1.3. Şeyh Hoca Ali (Alâeddin Erdebîlî) Dönemi

Şeyh Safiyyüddîn'in torunu, Sadreddîn-i Erdebîlî'nin oğlu olan Alâeddin Erdebîlî'nin ne zaman doğduğuna dair net bilgi yoktur. Kendisi daha çok Hâce Ali

45 Teber, "XVI. Yüzyılda Kızılbaşlık Farklılaşması", 53.
46 Abbaslı, *Safevîlerin Kökenine Dair*, 294.
47 Öngören, "Safeviyye", 460-462.
48 Öngören, "Safeviyye", 460-462; Çelenk, *İran'da Şiiliğin Seyri*, 53.
49 Teber, "XVI. Yüzyılda Kızılbaşlık Farklılaşması", 53.
50 Öngören, "Safeviyye", 460-462; Çelenk, *İran'da Şiiliğin Seyri*, 52.
51 Münşi, *Tarih-i Alem Ara-i Abbasî*, 1: 23.
52 Ekinci, *Anadolu Alevîliği'nin*, 74-75.

unvanıyla tanınmaktadır. Hâce kelimesi Farsça olup Hoca anlamına gelmektedir. Babasının vasiyeti üzerine tarîkat postnişinliğine oturan Hoca Ali, kendisi döneminde tekkeyi zirveye ulaştırmış ve toplamda 37 yıl tarîkatın şeyhliğini yapmıştır.[53]

Silsiletü n- nesebi's-Safevîyye gibi bazı İran kaynaklı verilere göre Emir Timur, 1402 yılında Ankara'da Yıldırım Bayezid'i yendikten sonra Erdebîl'e uğradı. Orada henüz 33 yaşında olan Hoca Ali'nin yaşayışına, hal ve tavırlarına bakarak ondan etkilendi. Bunun üzerine Erdebil ve köylerini vakıf olarak tarikatın bünyesine ihdas etmiştir. Timur, bu arazi içerisinde ona istediği gibi hareket etme yetkisini de vermiştir. Kendisine bir bakıma devlet başkanı gibi yetkiler verilmiştir. Bu geniş yetkiyle en cani konumda olan insanların bile Erdebil'i sığınak olarak kullanmasına zemin hazırlamıştır.[54] Ayrıca Emir Timur Anadolu'dan gelirken yanında yaklaşık 30.000 civarında Türk esirin olduğu, Şeyh Hoca Ali'nin ricası üzerine bunların serbest bırakıldığı, bir kısmının Anadolu'nun Teke, Karaman gibi bölgelerine Safevî propagandacısı olarak gittiği diğer kısmının ise Erdebil'de kalıp " Sufiyan-ı Rum'' unvanıyla Rumeliler mahallesinde kalmaya karar verdiği aktarılmaktadır.[55] Esirlerin sayısında farklılık olsa da birçok kaynak açısından esirlerin bırakılışı onaylanmaktadır.[56] Faruk Sümer'e göre ise bu iddia doğru değildir. Çünkü Timurlular döneminde yazılmış eserlerde böyle bir kayıt yoktur. [57]

Hoca Ali dönemi önceki şeyhlerden mezhebi eğilim açısından farklı seyirde gitmiştir. Tarikat'ın Sünnîlikten Şiîliğe geçişi için bir milat aranacak olursa bu dönemi işaret edebiliriz. Buradaki Şiîliğin başlangıcı aslında apaçık bir şekilde kendisini göstermemektedir. Şiîliğin kabulüne dair meyiller vardır. Erdebil Tarikatı'nın Şâfi-Sünnî çizgide gittiği göz önünde bulundurulursa Hz. Ali'ye karşı mutedil düzeyde bir muhabbet vardı. Ancak Hoca Ali ile Erdebîl Şeyhler'inde Hz. Ali'ye karşı müfrit bir sevgi başlamıştır. Bu sevgi akabinde onları İmamîyye mezhebine yaklaştırmıştır.[58]

---

53 Nihat Azamat, "Erdebîlî, Alâeddin", içinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 279; Çelenk, *İran'da Şiiliğin Seyri*, 54; Ekinci, *Anadolu Alevîliği'nin*, 75.

54 Azamat, "Erdebîlî, Alâeddin", 279; Teber, "XVI. Yüzyılda Kızılbaşlık Farklılaşması", 54.

55 Teber, "XVI. Yüzyılda Kızılbaşlık Farklılaşması", 54-55; Azamat, "Erdebîlî, Alâeddin", 279; Öngören, "Safeviyye", 460-462; Ekinci, *Anadolu Alevîliği'nin*, 75-77.

56 Esirlerin bırakılışının birçok tesiri olmuştur. Temelde iki husus üzerine incelendiğinde ilki serbest bırakılan esirlerin Anadolu' ya döndüklerinde Anadolu' da Safevî lehine söz ve eylemlerde bulunmaları, diğeri ise Erdebil ve civarının özerk bir yapıya sahip olup aşırı dini görüşlere sahip olmak üzere her kesimden gelenlere hitap eden, sığınılan bir yer olmasıdır. Teber, XVI. Yüzyılda Kızılbaşlık Farklılaşması, 55.

57 Sümer, *Safevi Devletinin Kuruluşu*, 7; Azamat, "Erdebîlî, Alâeddin", 279.

58 Ekinci, *Anadolu Alevîliği'nin*, 78.

Şeyh Hoca Ali Timur'un kendisine vermiş olduğu özerklik yetkisini aktif bir şekilde kullandı. Neredeyse bir devlet başkanı gibi hareket etmesi muhtemelen onda yönetimsel anlamda liderlik etme sevgisini beslemiştir. İnsanları maddi ve manevi anlamda idare etmesi onun İmamîyye'nin görüşlerini kabul etmesinde etkili olmuş olabilir. Çünkü tarikat ananesine, kendisine bağlı olan sûfîlerin yapısına ve İmamîyye'nin imamet anlayışında devlet başkanının ehl-i beytten gelmesi gerektiği hususlarına hep birlikte bakıldığında İmamîyye'nin kendisi için biçilmiş kaftan olduğu anlaşılacaktır. Bu sebepten İmamîyye'nin görüşlerine sempatiyle yaklaşmış olabilir.[59]

Bununla birlikte bu meyile karşı görüş bildirenlerde olmuştur. Hoca Ali hac yolculuğunda İbn Hacer el-Askalâni ile görüşmüştür. İbn Hacer Askalâni aşırı görüşleri dile getirmesiyle tanındığı halde Hoca Ali hakkında böyle bir sözü yoktur. İddiaların hepsi bir yana Hoca Ali Suriye'deki din adamlarıyla tanışmasıyla o dönemde ünlü sûfî-fakîh olarak tanınmıştır.[60] Ayrıca Timur'un halefi ve koyu bir Sünnî olan Şahruh'un, Karakoyunlulara karşı sefere giderken Hoca Ali'yi ziyaret etmesi ile Hoca Ali'nin Kudüs'teki meşhur Hanefi fakihi olan İbn'ü-Sâiğ unvanıyla bilinen Şemseddin Muhammed b. Ahmed'in kendisinin halifesi olarak hizmet etmesi onun Şiîliğe meyilli olmadığını ifade edenler için örnek gösterilmektedir.[61]

Hoca Ali'nin pek çok müridi vardır. Bunlardan öne çıkanlardan bir tanesi Bayramiyye Tarîkat'ının pîri Hacı Bayram-ı Velî'nin mürşidi olan Somuncu Baba olarakta tanınırlığı olan Hamîdüddin Aksarâyî'dir.[62] Hoca Ali 830 (1427) yılında Hac yolculuğuna çıkmıştır. Haccını eda ettikten sonra dönüş yolunda Kudüs 832(1429)'de hayatını kaybetmiştir. Cenazesi Mescid-i Aksa'nın yanında bulunan Bâbürrahme Kabristanlığı'nda medfun haldedir.[63]

1.1.1.4. Şeyh İbrahim (Şah) Dönemi

Hoca Ali'nın vasiyeti ile tarikatın Şeyh Şah unvanıyla bilinen Şeyh İbrahim tarikatın postnişinliğine geçmiştir. Onun döneminde tarikatın şöhreti ve saygınlığı artmaya devam etmiştir.[64] Şeyh İbrahim'in ne zaman doğduğuna dair tam olarak bir bilgi

59 Ekinci, *Anadolu Alevîliği'nin*, 79.
60 Çelenk, *İran'da Şiiliğin Seyri*, 56.
61 Azamat, "Erdebîlî, Alâeddin", 279.
62 Azamat; Öngören, "Safeviyye", 279; Ekinci, *Anadolu Alevîliği'nin*, 80-81.
63 Azamat, "Erdebîlî, Alâeddin", 279.
64 Çelenk, *İran'da Şiiliğin Seyri*, 57.

yoktur. Tahmini olarak 1390 yıllarında doğduğu düşünülmektedir. O, amcası Cemaleddin'in kızı olan Hanzâde Paşa ile evlendi. Babasının vefatı ile kendisinin şeyhliğe başlangıcının ne zaman olduğu da tam olarak net değildir. Şeyh İbrahim döneminde tarikatın propagandasının ivme kazandığı görülecektir.[65]

Osmanlı'nın göndermiş olduğu çerağ akçesi bu dönemde de devam etmiştir. Şeyh İbrahim 851(1447) yılında hayatını kaybetti.[66] Kendisinden sonra tarikatın bünyesinde Şiî temayüllerinin daha belirgin bir şekilde görüldüğü bir döneme geçilmiştir. Aynı zamanda geleneksel tasavvuf yapısının dışına çıkıldığı ve devletleşme alt yapısının tarikat zemininde apaçık atılmaya başlanıldığı gözlemlenecektir.

1.1.2. II. Kuşak

1.1.2.1 Şeyh Cüneyd Dönemi

Şeyh Cüneyd'in doğum tarihi bilinmemektedir. Babası Şeyh İbrahim'in 1447'de vefatı üzerine tarikatın reisliğini Şeyh Cüneyd üstlenmiştir. Bu esnada kendisi babasının altıncı oğlu olduğu göz önünde bulundurulursa o büyük bir ihtimal genç yaştadır. Tarikatın başına Şeyh Cüneyd'in geçmesi, alim ve tecrübe sahibi olan Hoca Ali'nin en büyük oğlu ve kendisinin de amcası olan Şeyh Cafer'i memnun etmedi.[67] Şeyh İbrahim'in ölümünden sonra kendisinin bu makama daha layık olacağını düşünüyordu. Ayrıca tarıkatın itikadi yapısındaki devamlılığa bakılırsa Sünnî-Şiî ayrımı da şeyh etrafında şekillenecekti. Şeyh Cafer'in liderliğinde tarikat Sünnî çizgide ilerlemesi öngörülürken Şeyh Cüneyd liderliğinde Şiîliğe yönelmiş bir tekke görülecektir. Bununla beraber Şeyh Cüneyd'in tekke şeyhi olmasının ardında dünyevi ihtiraslara bağlı olarak sultan olma güdüsünü taşıdığı ve bu amaca yönelik hareket ettiği görülecektir. Bu sebeplerle amcası onun şeyhliğine karşı çıkmıştır. [68]

Şeyh Cüneyd, Sûfîleriyle birlikte Erdebil'de ordugâh kurmuş gibi görünmekteydi. Bu durumdan tedirgin olan koyu bir Şiî olan Karakoyunlu Hükümdarı Cihanşah, kızlarından biri Şeyh Cafer'in gelini olması sebebiyle yaşanılan gerginliği yakından takip ediyordu. Bu sebeple Şeyh Cafer'e Şeyh Cüneyd'in derhal Erdebil'den çıkarılmasına dair

---

65 Namıg Musali, "Şeyh İbrahim Safevî Döneminde Erdebil Tekkesi", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi*, 80 (2016);15.

66 Ekinci, *Anadolu Alevîliği'nin*, 82-83.

67 Hinz, *Uzun Hasan ve Şeyh Cüneyd*, 15.

68 Teber, "XVI. Yüzyılda Kızılbaşlık Farklılaşması", 60.

ültimatom niteliğinde mektup yolladı. Neticesinde Şeyh Cüneyd müritleriyle beraber 1448'de Erdebil'den Anadolu'ya doğru yola çıktı.[69]

Şeyh Cüneyd, Tebriz'in Karakoyunlular hükümranlığında bulunduğundan Karabağ ve Ermenistan üzerinden Anadolu'ya geçmiştir. II. Murad'a seccade, Kur'an-ı Kerim ve tespih göndererek Kurtbeli'nin kendisine mülk olarak verilmesini talep etmiştir. II. Murat onun Şiî fikirlerinin Anadolu'da yayılıp devlete zarar vermesinden tedirgin olmuş ve "Bir tahtta iki padişah olmaz'' diyerek onu talebini reddetmiştir. Ancak yine de kendisine 200 altın ve müritlerine de 1000 akçe verip topraklarından uzaklaştırmıştır.[70]

Şeyh Cüneyd, Teke ve Hamidoğulları'nın Şiîliğe meyilli olduklarını bilmesinden olsa gerektir ki bu defa da Karamanoğulları'nın başkenti Konya'ya gelmiş ve Sadreddîn Konevi'nin dergahında kalmıştır. O dönemin tekke şeyhi Sünnî çizgide ilerleyen Şeyh Abdüllatif ile münakaşaya girmiştir. Şeyh Abdüllatif onun aşırı Şiî görüşlerine karşı tepki gösterdi. Şeyh Cüneyd bu münakaşanın ardından ertesi gün Konya'yı terk ederek Toros Dağları'nda yaşayan Varsak Türkleri'nin yanına taraftar kazanabilmek için hareket etti.[71] Şeyh Abdüllatif onun tahrik içeren hareketlerini Karaman İbrahim Bey'e iletmiş, O da Şeyh Cüneyd'in tutulup hapsedilmesini Varsak Türkmen aşiretinin reisine emretmiştir.[72]

Şeyh Cüneyd, alıkonulmaktan Suriye tarafına gitmekle kurtulmuştur. O İskenderun Körfezi'nde Cebel-i Arus denilen mevkide bölge hâkimi İbn Bilal'den haçlılardan kalma yıkık bir binayı almış ve bakımını yaptırmıştır. Burası onun için yoğun faaliyet göstereceği bir üs olmuştur. Buraya Suriye, Irak ve Osmanlı bölgelerinden birçok müridi gelip sığınmıştır. Öyle ki 1416 da gerçekleşen Şeyh Bedreddin'in öncülüğünü yaptığı isyanın eski mensupları da buraya sığınmıştır.[73]

Onun yoğun Şiî faaliyetleri bölgedeki Sünnî şeyhleri tedirgin etmiştir. Öne çıkan birkaç din alimi Şeyh Cüneyd'in bulunduğu yerden çıkarılması için Memlük Sultanı Çakmak'a mektup yazdı. Sultan Çakmak Halep Valisi'ne harekete geçmesini söyledi.

---

69 Hinz, *Uzun Hasan ve Şeyh Cüneyd*, 16; Tahsin Yazıcı, "Cüneyd-i Safevi", içinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 8: 123-124.

70 Yazıcı, "Cüneyd-i Safevî", 123-124.

71 Safevî Devleti kurulurken birçok boy ve oymak vardır. Bunlar; Rumlu, Ustacalu, Tekelü, Şamlu, Zülkadir, Kaçar ve Afşar gibi boy ve oymaklar devletin kurulmasında azımsanamayacak derecede etkili olmuştur. Detaylı bilgi için bk. Ebulfazıl Abidini, "Safevî Döneminde İran ve Osmanlı Toplumsal İlişkileri", çev. Hasan Bedel, *Misbah: İslamî Düşünce ve Araştırma Dergisi* 1/2 (2012): 195-206.

72 Hinz, *Uzun Hasan ve Şeyh Cüneyd*, 18.

73 Hinz, *Uzun Hasan ve Şeyh Cüneyd*, 19.

Valinin hastalığı sebebiyle görevlendirilen vekil, Cüneyd'in üzerine yürüdü. Cüneyd yapılan savaşta yetmiş adamını kaybetmiş ve yenilmiştir. O Türkmenler arasında gizlenmeye başladıysa da yakalanacağını anlayıp az bir taraftarıyla Osmanlı'ya bağlı Canik'e kaçtı.[74]

Şeyh Cüneyd burada uzun bir süre ikamet etmiştir. Bu defa da burada toplamış olduğu taraftarlarıyla gözünü Trabzon Rum Devleti'ne dikmiştir. Çünkü hedefine koymasının amacı bu devletin içerisinde taht kavgalarının yaşanıyor olması ve küffar beldesi olduğu içinde Müslümanların tepkisini çekmeyeceğini düşünmesidir. Şeyh Cüneyd Trabzon'u kuşatma altına almıştı. Fakat kendisine vergi veren bir devlete saldırdığı için Şeyh Cüneyd'in üzerine Fatih Sultan Mehmet kuvvetlerini Hızır Bey aracılığıyla gönderdi. Bu duyum üzerine Cüneyd kuşatmayı kaldırmak zorunda kaldı.[75]

Şeyh Cüneyd, Trabzon'da hayal kırıklığına uğramasının ardından sığınabilecek yeni yer arayışına girdi. O dönemde dervişlere ve din adamlarına sıcak davranan Akkoyunlu Hükümdarı Uzun Hasan'ın bu inisiyatifinden faydalanmak istedi. Bu esnada Uzun Hasan ile Karakoyunlu Hükümdarı Cihanşah savaş içerisindeydiler. Uzun Hasan'ın yanına giden Şeyh Cüneyd ilk başta tutuklandıysa da askeri anlamda Uzun Hasan'a yardım edeceğini söylemesi üzerine geri serbest bırakıldı. Uzun Hasan ile ilişkileri iyileşen Şeyh Cüneyd nihayetinde hükümdarın kız kardeşi Hatice Begüm ile evlendi.[76]

Cüneyd yaklaşık olarak 3 yıl Diyarbakır'da kaldı. Hükümdarın kız kardeşiyle yaptığı evlilik sebebiyle hem şöhreti artmış hem de rahat bir propaganda yapabilmiştir. Diyarbakır'dan 1459 yılında ayrıldı. Müridlerini Erdebil yakınlarındaki Sevelan ismindeki dağlara bırakarak Erdebil'e tekrardan geldi.[77] Şeyh Cüneyd'in daha önce Erdebil'den çıkarılmasına nazaran şimdi daha tehlikeli olarak görülüyordu. Bu durumdan amcası Şeyh Cafer rahatsızlık duyuyordu. Onun aynı zamanda Akkoyunlularla iyi ilişkiler kurması Karakoyunlu Cihanşah'ı da rahatsız etmekteydi. Bu rahatsızlığın neticesinde Şeyh Cüneyd tekrardan Erdebil'den sürüldü.[78]

---

74 Yazıcı, "Cüneyd-i Safevî", 123-124, 8; Hinz, *Uzun Hasan ve Şeyh Cüneyd*, 19; Teber, XVI. Yüzyılda Kızılbaşlık Farklılaşması, 62.

75 Teber, "XVI. Yüzyılda Kızılbaşlık Farklılaşması", 62-63; Hinz, *Uzun Hasan ve Şeyh Cüneyd*, 19-22; Şah, "Safvetü's-Safâ'da", 88.

76 Yazıcı, "Cüneyd-i Safevî", 123-124.

77 Yazıcı, "Cüneyd-i Safevî", 123-124.

78 Hinz, *Uzun Hasan ve Şeyh Cüneyd*, 32-34; Yazıcı, "Cüneyd-i Safevî", 123-124.

Şeyh Cüneyd, müritleriyle birlikte Çerkezlerle din uğruna savaşmak için kuzeye doğru hareket etti. Şirvanşah'ın ülkesinden geçip Tabersan'a akın etti ve oradan da Karabağ'a sorunsuz bir şekilde gelip yerleşti. Diğer taraftan Şeyh Cafer onun tehlikeli olduğunu bildiği için Şirvanşah Sultan Halil'e mektup yazdı. Gelen elçiyi Şeyh Cüneyd öldürdü. Daha sonrasında Sultan Halil ile Şeyh Cüneyd arasında yapılan savaşta Şeyh Cüneyd öldürüldü. Şeyhin cesedi müritleri tarafından kaçırılarak daha sonrasında da türbe olacak olan Kurbal denilen yere gömüldü. Müritleri Hatice Begüm'den olup tam bir Şiî ismini de bünyesinde taşıyan Haydar'ı kendilerine lider seçti. Haydar Tebriz'in Akkoyunlulardan alınacağı zamana kadar Uzun Hasan'ın himayesinde Diyarbakır'da kaldı.[79]

1.1.2.2. Şeyh Haydar Dönemi

Hatice Begüm'den doğma olan Şeyh Haydar dokuz yıl Diyarbakır'da Uzun Hasan'ın himayesinde kalmıştır. Uzun Hasan, Karakoyunlu ve Timuroğulları'nı mağlup ederek Tebriz'i aldı. Şeyh Haydar da o sıralarda türbenin şeyhi olan amcası Şeyh Cafer'in yerine Erdebil Tekkesine şeyh olarak döndü.[80] Şeyh Haydar, dayısının büyük kızı Türkmenlerce Halime Begi Aka ile Alemşah Begüm olarak tanınan Marta ile evlendi. Bu evlilikten Şah İsmail ikinci çocuk olarak dünyaya gelecektir.[81]

Teşkilatını geliştirip mürit sayısını artıran Şeyh Haydar, babasını öldüren Şirvanşah'tan intikam almak için savaş hazırlığına başladı. Kendisinin de kılıç ve kalkanlar yaparak savaş teçhizatı üretmesinden dolayı tekkede kılıçlar kamış kalemlerden daha fazla görülmekteydi.[82] Şeyh Haydar döneminde tekkenin başı Erdebîl'de gövdesi ise Tekeli Hasan Halife gibi müritlerinin çalışmalarıyla Anadolu' ya uzanmış ve Şeyh babasının yarım bıraktığı tarikatı devletleştirme çabasını devam ettirmiştir.[83] Bu bağlamda Şeyh Haydar gördüğü rüyaya binaen on iki dilimli kırmızı başlık olan Tâc-ı Haydar'ı müritlerine giydirerek onları bir araya getirmiştir. [84]

Şeyh Haydar, ilk olarak Çerkezler üzerine yürümüş ve oradan ganimetler elde etmiştir. Buna benzer bir sefer daha yapmıştır. Ganimetler halka dağıtılarak Tekke'nin

---

79 Hinz, *Uzun Hasan ve Şeyh Cüneyd*, 34-35; Yazıcı, "Cüneyd-i Safevî", 123-124.
80 Teber, "XVI. Yüzyılda Kızılbaşlık Farklılaşması", 65; Şah, "Safvetü's-Safâ'da", 92.
81 Şah, "Safvetü's-Safâ'da", 93; Hinz, *Uzun Hasan ve Şeyh Cüneyd*, 63.
82 Hinz, *Uzun Hasan ve Şeyh Cüneyd*, 65.
83 Sümer, *Safevî Devletinin*, 12.
84 Hinz, *Uzun Hasan ve Şeyh Cüneyd*, 65; Şah, "Safvetü's-Safâ'da", 94.

itibarının artmasına vesile olmuştur. Buna mukabil olarak tedirgin olmaya başlayan Sultan Yakup, kendisine isyan etmeyeceğine dair ondan söz almıştır. Fakat ertesi yıl Sultan Yakup'un hilafına olarak Şirvanşah'ı Ferruh Yesâr'a yönelik sefere çıkmış, onu kalede sığınmaya mecbur bırakmıştır. Bunun üzerine Sultan Yakup, Şirvanşah'ın yardımının çağrısına karşılık yola çıkmış ve çıkan savaşta Şeyh Haydar okla vurulup öldürülmüştür. Buna binaen II. Bayezid, onun öldürülmesinin İslam ümmetinin hayrına olduğunu ifade eden bir mektubu Sultan Yakup'a göndermiştir.[85]

1.1.2.3. Şeyh Sultan Ali Dönemi

Şeyh Haydar'ın ölmesinin ardından Safevî müritleri kendilerine Şeyh Haydar'ın büyük oğlu olan Sultan Ali'yi şeyh kabul ettiler. Akabinde Sultan Yakup onları Erdebil'den Fars'a sürgün etti. Şeyh Haydar, iki yıl kalacağı İstahr Kalesi'ne bölge valisi tarafından Sultan Yakup'un ölümüne kadar kapatıldı. Sultan Yakup'un 1490'da ölümünden sonra taht kavgaları başlamış ve bu taht kavgalarından Uzun Hasan'ın torunu Rüstem, Sultan Ali ve ailesini kaleden çıkartarak desteklerini almış, nihayetinde rakibi olan Baysungur'u yenmiştir.[86]

Sultan Ali, Sultan Rüstem'e verdiği destekle daha da güçlenmiş ve Erdebil'de tekrardan hareketlilik ortaya çıkmıştı. Bu hareketlilikten endişe duyan Sultan Rüstem onu gözlem altında tutmak için Şeyh Tebriz'e getirtti. Bu sırada da Sûfîlerle bağı kesilmek isteniyordu. Sultan Ali'nin kışı Hoy'da geçirmesini emretti. Bu esnada müritleri ona gizliden para ve yiyecek tedarikinde bulunuyorlardı. Bir süre sonra Sultan Ali, Sultan Rüstem'in kendisini öldürmeyi tasarladığını Türkmen bir şeyhinden öğrendi. Öğrendiği gece Erdebil'e doğru kaçtı. Fakat sefer esnasında öleceğine dair kanaati oluştuğundan kendisinden sonra kardeşi İsmail'i tekkenin şeyhi ilan etti. Başına Haydârî Tâcı koydu. Yanına da yedi sûfîyi bırakarak Erdebil'e gitmesini söyledi. Akabinde yapılan savaş neticesinde Sultan Ali öldürüldü.[87]

---

85 Hinz, *Uzun Hasan ve Şeyh Cüneyd*, 71-76; Şah, "Safvetü's-Safâ'da", 95; Teber, "XVI. Yüzyılda Kızılbaşlık Farklılaşması", 67-68.

86 Çelenk, *İran'da Şiiliğin Seyri*, 81-82.

87 Çelenk, *İran'da Şiiliğin Seyri*, 83-84; Hinz, *Uzun Hasan ve Şeyh Cüneyd*, 81-82.

1.1.2.4. Şeyh (Şah) İsmail Dönemi

25 Recep 892'de Erdebil'de doğan Şah İsmail'in babası Haydar, annesi Uzun Hasan'ın kızı Alemşah Halime Begüm'dür.[88] İlahi esrarın henüz altı yaşındaki Şeyh İsmail'e geçtiğini düşünen Safevî müritleri, onun öldürüleceğini bildiklerinden onu Erdebil'de tarikat merkezine sakladılar. Sultan Ali'yi öldüren Sultan Rüstem, İsmail'i bulmak için Erdebil'in altını üstüne getirmekteydi. Safevî müritleri de onu daha sonra öldürülecek olan Rumlular mahallesinde yaşayan Aba lakabında bir kadına verdiler. Bir süre sonra da müritleri tarafından Gilan Bölgesine kaçırılmıştır. [89]

Gilan Bölgesi içerisinde bulunan Lâhîcan'da bir süre kalan İsmail'i görmek için Anadolu'dan ve birçok yerden müritleri onu ziyarete gelmekteydi. Burada İsmail, Lâhîcân Emiri Karkiye Mirza'nın himayesinde gizlenmekteydi. Şemseddin Lâhîcî'den de Kur'an öğrenmişti. Karkiya Mirza Ali'nin kardeşleri de ona hizmet etmek için yanlarında bulunuyordu. İsmail burada etkili bir Şiî propagandası yapmıştır. Buradan Anadolu'da Eski Türk inançlarının ağır bastığı Türkmenlere Ehl-i Beyt ve On iki İmam gibi Şiî düşüncenin ağır bastığı fikirleri yaymıştır.[90]

İsmail'in Lâhîcân'da bulunduğu sıra siyasi çalkantıların yaşandığı bir zamana denk gelmektedir. Onun Lâhîcân'da olduğunun haberini alan Sultan Rüstem, üç yüz kişilik bir ekibi Karkiya Mirza Ali'ye göndermiştir. Mirza Ali, İsmail'i bir sepete koyup asmış ve İsmail'in Lâhîcân'da olmadığını söylemiştir. İsmail bunca yaşanılan şeyleri göz önünde bulundurarak artık siyasi bir emelle ortaya çıkmayı düşünerek müritleriyle birlikte Erdebil'e gelmiştir. [91] Orada mezar ziyaretleri yapmış ve babaları ile Şiîlere karşı yapılan mücadelelerin intikamını almaya yemin etmiştir. Daha sonrasında buradan kalkıp istihbarat ağını da kullanarak yaklaşık 7 bin kişiyle Erzincan'da toplanmıştır.[92]

Baş ile gövde Erzincan'da birleşmiş oldu. Şirvan ülkesini hedef alarak yola koyulan İsmail ve müritleri yolda Gürcistan gibi bazı yerleri yağmalamıştır. İsmail'in geldiğinin haberini alan Şirvan Şah Ferruh Yesar, ordusuyla yola çıkmış ve neticesinde

---

88 Tufan Gündüz, "Şah İsmail", içinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 28: 256.
89 Ekinci, *Anadolu Alevîliği'nin*, 135-36.
90 Çelenk, *İran'da Şiiliğin Seyri*, 88.
91 Çelenk, *İran'da Şiiliğin Seyri*, 90; Ekinci, *Anadolu Alevîliği'nin*, 140.
92 Ekinci, *Anadolu Alevîliği'nin*, 141.

ağır bir mağlubiyet almıştır. Bu savaşta Ferruh Yesar öldürülmüştür.[93] Bakü ve Şamahı alan Safevîler, 1502 yılı baharında Akkoyunlu Elvend Bey'in ordusunu ağır bir yenilgiye uğratarak Tebriz'e girmiştir. Tebriz'de tahtına oturmasının akabinde çoğunluğu Sünnî olan halkı zorla Şiîleştirmeye çalıştı. Direnenlere yönelik katliamlar gerçekleştirmiştir. Aynı zaman Şah, Şiîliği resmi mezhep olarak ilan etti ve ezanı da değiştirmiştir. Şeyh İsmail Şah olduktan sonra İran'ın Şîileştirilmesi için birçok program yapmıştır. Özellikle de İran'ın Şiîleşmesinde büyük rolleri olan Lübnan (Cebel-i Amil), Bahreyn ve Irak gibi ülkelerden Şiî ulemayı getirmiştir. Netice itibariyle Şah İsmail 23 Mayıs 1524 yılında vefat etmiş ve cenazesi Erdebil'de büyüklerinin yanına defnedilmiştir. [94]

93 Sümer, *Safevî Devletinin*, 20.
94 Gündüz, "Şah İsmail", 256.

İKİNCİ BÖLÜM

SAFEVÎ DEVLETİ VE TEŞEYYU' POLİTİKASI

2.1. Yörenin Coğrafi-Siyasi ve Dinsel-Kültürel Görünümü

Safevîlerin ulemaya ilişkin programlarını irdelemeden evvel bölgenin tanınması konunun daha iyi anlaşılmasını sağlayacaktır. İnsanın yaşamış olduğu bölgenin meyvesi ve coğrafyanın insanın kaderi olduğu gerçeğinden yola çıkarak düşüncelerin topluma göre şekillendiği göz önünde tutulmalıdır. Burada yöre diye ifade ettiğimiz aslında Safevî Devleti'nin kurulmasından yıkılışına kadar ki geçen sürede genelde hüküm sürdüğü toprakları özelde ise Safevî Devleti'nin kurulduğu yeri işaret etmektedir.

2.1.1. Coğrafi-Siyasi Görünüm

21.Yüzyılın dünyasına bakıldığında Şiîliğin gerek nüfus olarak gerekse coğrafya olarak öne çıktığı yer İran'dır. İran'ın köklü bir geçmişi vardır. Öyle ki İranlılarla ilgili M.Ö. IX. yüzyılında Asur kaynaklarında rastlanılmıştır.[95] Bu kadim geçmişin ve birikimin ortaya çıkmasında bölgenin stratejik olarak medeniyetlerin kesişme noktasında olması önemli sebeplerden bir tanesidir. Günümüz İran'ı Kafkasya, Ortadoğu ve Türkistan gibi pek çok ülkeye komşu bir konumdadır. Bununla birlikte Hazar Denizi'ne, Körfez'e ve Hint Okyanusu'na da sınırdır.

Safevî Devleti'nin sınırlarını coğrafi olarak en isabetli Klaus-Michael Röhrborn'in yaptığı söylenmektedir. İran, Şah İsmail döneminde, günümüz sınırları dışında Irak-ı Arab yani Bağdat, Diyarbakır ile Afganistan'ın batı bölümünü ifade eden

---

95 Esko Naskali, "İran", içinde *Tükiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22: 394-395.

Herat ve Kandahar'ı içerisine alır. Bununla birlikte daha Gürcistanı, Ermenistanı, Azerbaycanı, Dağıstan'ı ve Maverâünnehir'de bulunan Merv'i içerisine alır.[96]

Safevî dönemi, bugünün İran'ını şekillendirmiştir. Safevî dönemine kadar ki oluşan kadim tarih ise ayrı bir önemle bu tarih içerisinde yer almaktadır. Safevîlerin Şiîlikle ilgili programlarının arka planına bakmak istediğimizde bu tarihi 13. Yüzyıldan başlatıp Safevî Devleti'nin kurulup Şiîliği resmi mezhep olarak ilan etmesine kadar götürebiliriz. Özellikle de Sünnî bir toplumun nasıl topluluk olarak Şiîliğe geçtiğini anlamak içinse eşzamanlı olarak İran ve Anadolu gibi bölgelerdeki halk İslam'ını, tasavvuf hareketlerini ve dini inanışları iyi okumak gerekmektedir.[97]

Hülâgû Han'ın Bağdat'ı 1258 yılında istila etmesinden Safevî Devleti'nin kurulmasına kadarki süreçte İlhanlılar (1265-1335), Moğol akabinde Celayirliler gibi küçük devletler (1335-1393), Timur (1380-1405), Karakoyunlu (1408) ve Akkoyunlu (1467-1508) Devletleri olmak üzere 5 hanedan bu yörede hüküm sürmüştür. Safevî döneminin öncesinde İran'ın siyasi-coğrafi olarak portresi şu şekildedir: 15. yüzyılda İran, Timurlular, Karakoyunlu ile Akkoyunlu Devletleriyle topyekûn olarak bu üç hanedanlığa aittir. Diyarbakır'da Akkoyunlular hakimiyetini, Erzincan ve Sivas'ta ise Karakoyunluların hakimiyeti görülmektedir. Akkoyunlular ile Karakoyunlular arasında sürekli bir mücadele olmuştur. Uzun Hasan 1467 yılında Cihan Şah'ı, 1469'da Timur oğlu Ebu Said b. Muhammed'i mağlup ederek Akkoyunluları büyütmüştür. Ermenistan, İran ve Irak'ı sınırlarına dahil eden Akkoyunlular, kudretlerinin en üst seviyesine vararak doğal sınırlarına ulaşmışlardır. 16. yüzyılda İran, Akkoyunlu prenslerin hükümranlığındadır. Ancak Uzun Hasan, 1473 tarihinde Otlukbeli'nde Fatih'e mağlup olmasıyla çöküşe geçmiştir. Bu mağlubiyet sonu Uzun Hasan'ın özellikle de vefatı sonrası taht kavgaları yaşanmıştır. Azerbaycan ile Ermenistan'ın yönetimini Sultan Elvend, Irak'ı Acem'in yönetimini ise Sultan Murad üstlenmiştir. Diğer bölgelerde de otoritenin olmadığı görülmektedir. Horasan'da Timurlu Hüseyin Baykara (ö.911/1506) vardır. Anadolu'da ise İran İlhanlılarına bağımlı Anadolu Selçuklu Sultanlığı vardır. Moğol istilasıyla Türk Birliği bozulmuş ve Anadolu'da beylikler dönemi başlamıştır.[98]

---

96 Willem Floor, *Safavid Government Institutions* (Costa Mesa, Calif: Mazda Pub, 2001), 4.

97 Doğan Kaplan, "Şiîliğin İran Topraklarında Egemenliği: Safevîler Öncesi Arka Plan ve Safevî Dönemi Şiîleştirme Politikaları", *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 8/3 (2008): 185.

98 Kaplan, "Şiîliğin İran Topraklarında Egemenliği" 185-187.

1501 yılında Safevî Devleti kurulduğunda en güçlü devlet Osmanlı olarak Batı'da görülmektedir. Geniş bir coğrafyaya sahip olan Osmanlı, Ehl-i Sünnet'in de koruyucusu konumundadır. Öbür taraftan Mısır ve Suriye'nin yanı sıra Hicaz'da varlık gösteren Memlükler (1250-1517) vardır. Bu iki devlet haricinde Cengiz Han'a soyları uzanan ve kuvvetli sayılabilecek Şeybânîler/ Özbekler de vardır. Bu hanedan Müslüman olmakla beraber 1500-1599 yıllarında Horasan, Mâverâünnehir ve Hârizm de egemen olmuştur. Yukarıda da bahsedildiği gibi diğer Türkmen hanedanlardan Akkoyunlar, Doğu Anadolu, Azerbaycan ve Irak'ta hüküm sürmüş ve özellikle de Safevîlerin kuruluş yıllarında çok belirleyici bir güç olmuşlar. Bahsi geçen Osmanlı, Memlükler, Şeybâniler ve Akkoyunlular ehl-i Sünnet çizgisinde bir yol takip etmişlerdir. Böyle bir süreçte Şah İsmail ile Safevîler Şiî ideolojsiyle tarih sahnesine çıkmıştır.[99]

1501 yılında İslam tarihi açısından İran'da ilk defa siyasi bir otorite var olmuştur. Safevî döneminin sınırları günümüz İran'ın sınırlarına neredeyse denk gelecek şekildedir. Safevîler gulât sayılacak Şiîlikten İsnâaşeriyye Şiîliğine geçerek programlarını inceden inceye işlemişler ve bir nebzede Kaçarlar döneminde pekiştirerek bu durumu İran'da kalıcı hale getirmişlerdir.[100]

Safevî devletinin etkisi günümüze kadar ulaşmıştır. İran kadim sınırlarıyla buluşmuştur. İran Arap Fetihleri ile İslam beldesi haline gelmiş, 13. yüzyıla kadar Moğolların yıkımına kadar hilafet devam etmiştir. Nihayetinde Şah I. Abbas döneminde İran, güçlü bir merkezi otorite sahibi ve milli kimliğe haiz imparatorluğa erişmiştir. Bu dönüşümde olsa gerektir ki bu dönem için "Safevî Rönesansı" isimlendirmesi yapmışlardır.[101]

Şiîlik ekseninde yaşanmış olan bu dönüşüm Safevî İran ile Osmanlı arasında çekişmeyi arttırmıştır. Çünkü bir yandan Osmanlı'nın Sünnîliğin temsilcisi olarak Doğu'ya doğru ilerlemesi zorlaşmış, diğer yandan Şiîliğin propagandası yapılarak Osmanlı tebaası etkilenmeye çalışılmıştır. Böylece Şiîlik ve Ehli Sünnet karşıtı bir

---

99 Halil İbrahim Bulut, "Safevîlerin Ehl-i Sünnet Karşıtı Politikaları", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 76 (2015): 18.

100 Osman Gazi Özgüdenli, "İran", içinde *Tükiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22: 395-400; İsmail Safa Üstün, "İran", içinde *Tükiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22: 200-204.

101 Seyyid Hüseyin Nasr, *Makaleler 2*, çev. Şahabettin Yalçın (İstanbul: İnsan, 1997); Çelenk, "Safevîlerin Din Politikası", 8.

politika devletin izlediği yol olmuştur. Bu politikanın etkinliği özellikle de Kanuni döneminden itibaren daha da sıklaşmıştır.[102]

Safevî Devleti sonrasında İran, Ortadoğu açısından önemli bir unsur olmuştur. Hatta sekiz yıllık bir duraklama döneminden sonra milli bir devlet olarak ortaya çıkması Avrupa için dahi önemli bir unsur olmuştur.[103] Şiîleştirme politikaları İran'la sınırlı kalmamıştır. Şiîler için Kerbela hadisesinin, Tevvâbîn Hareketinin, Muhtar es-Sakafî olayının yaşandığı yerler olması ile Hz. Ali, Hz. Hüseyin ve Musa Kazım gibi pek çok imamın bulunduğu Irak bu alanlardan birisi olmuştur. Şah İsmail devleti kurduktan sonra Bağdat'ı bu sebeplere bağlı olarak ele geçirerek bölgenin de Safevî etkisiyle Şiîleşmesini sağlamıştır. Dolayısıyla bugün Irak'ın %60-65 oranlarında Şiî nüfusa sahip olduğu bilinmektedir. [104]

2.1.2. Dinsel-Kültürel Görünüm

Milattan önce ve sonra olmak üzere İran'da pek çok devlet hakimiyet kurmuştur. Bu devletlerden kimisi Medler, Ahemenişler, Part ve Sasânî İmparatorluğudur. Ahemeniş İmparatorluğu'nda çok sayıda hanedanlık olmuştur. Ardından Part ve Sasânî İmpatorlukları gelse de İran kültürü bunlarla devam etmiştir. Bu kültür İran'ın İslam ile tanışmasından sonra da Pers kültürüyle birlikte İslami kültür içerisinde günümüze kadar gelmiştir. Ahemenişler'in Zerdüşt olması üzerine değerlendirme yapılsa da tam olarak dini temayülü bilinmemektedir. Ancak Dareios'ın yazıtlarında olmak üzere en büyük tanrının Ahura Mazda olduğu ifade edilir. Bu yazıtlarda iyilik ile kötülük, aydınlık ile karanlık arasındaki mücadele Zerdüştlük inancındaki gibi anlatılır. Sasâniler döneminde ise Zerdüştlük devletin resmi diniydi. Bununla birlikte bölgede Hristiyanlar ve Yahudilerde vardı. Hz. Ömer döneminde 636 yılında Kadisiye, 642 yılında Nihavend savaşlarıyla Sasânî orduları mağlup edildi ve böylece İran İslam ile tanışmış oldu.[105]

İslam devletleri içerisinde Şiî devletler de yer almıştır. Bunlar İsmailîler, Fatimîler, Büveyhîler, Serbedârîler ile İlhanlılar olarak sıralanabilir. İran her zaman kendi kültürünü korumuş ve her yönden İslam medeniyetine katkıları olmuştur. Örneğin önemli

---

102 Vecdi Akyüz, *Osmanlıda Din Devlet İlişkileri* (Ayışığı Yayınları, 1999), 97-98.
103 Browne, *A Literary History Of Persia*, 3.
104 Muharrem Akoğlu, "Irak'ta Şiî-İmamîliğin Yayılmasında Safevî-İran Etkisi", *Bilimname Dergisi* 2018, 36 (2018): 129.
105 Naskali, "İran", 394-395.

Şiî alimlerinden olan Tûsi, Ahbariyye ile Usuliyye ekolünü sentezleyebilmiştir. Bunlarla birlikte Safevî dönemi öncesinde Anadolu ile İran'daki tasavvufun etkisi bölgenin Şiîleşmesi için bir aracı olmuştur.

Anadolu'daki pek çok tasavvuf hareketinin doğuş yeri aslında Horasan'dır. Bu anlamda Erdebil Tekkesi'nin ayrı bir yeri olmuştur. Bu bölgede neşet bulan Erdebil Tarikatı, bir süre sonra devlet haline gelmiştir. Geleneklerine sıkı sıkı bağlı olan müritlerin desteğiyle merkezi otorite sarsılmıştır. Şah İsmail bu anlamda tarikat ehlinin desteğiyle merkezi otoriteleri karşısına alarak Safevî Devletini kurmuştur. Ancak her devrim kendi çocuklarını yer sözü itibariyle bu defa Şah İsmail devleti kurduktan sonra tehdit olarak gördüğü Sünnî tarikatlara karşı bir savaş açmış, şeyhlerin mezarlarını tahrip edip yaşayan şeyhleri de öldürmüştür. Özellikle de Hz. Ebubekir'e silsile olarak dayandırılan Nakşilik şiddetle bastırılan ilk tarikat olmuştur. Diğer yandan ise Şah İsmail, Anadolu'daki tasavvufa ılımlı yaklaşıyordu. Bu ılımlı yaklaşımın ardında Anadolu'daki tasavvuf ehli Türkmenleri kazanmak vardı.[106]

İran halkı Moğol ve Timur istilası dönemlerinde çeşitli zulümlere maruz kalıp fakirlik içerisinde yaşamıştır. Dolayısıyla zulümlere karşı yapılan mücadele ile ezilmişlik ruhu kendilerini bir tarikatın ya da mezhebin şemsiyesi altında girmeye sürüklemiştir. Fikirsel düzeyde başlayan hareket fiziki iş birliğiyle isyanlara dönüşmüştür. Bunlara örnek olarak Serbedarî ve Maraşî Şiî Seyitler hareketleri örnek olarak verilmektedir. Bu süreçte Anadolu gibi pek çok yerde yayılan Hurufilik, Ehl-i Hakk ve Nakşibendilik de itibarları artmıştır. Kızılbaşlar da Ehl-i Hakk içerisinden çıkmıştır.[107]

Safevî dönemin başlarında bölgede pek çok tarikat vardır. Şeyh Muhammed Nurbahşi'nin kurucusu olduğu tarikat olan Nurbahşi en öne çıkan tarikattır. Bunlarla beraber Zahabiler, Bektaşîler, Kadiriler, Mevleviler ile Nimetullahîler gibi tarikatler de faaliyet göstermektedir.[108]

Şiîliğe geçiş döneminde Tasavvuf ile Şiîliğin arasındaki benzerlik önemli bir yer oluşturmaktadır. Bu benzerlik ilişkisinde; imamın masumluğu-şeyhin korunmuşluğu,

---

106 Bulut, "Safevîlerin Ehl-i Sünnet Karşıtı Politikaları", 20.

107 Ehl-i hak öğretisinde Hz.Ali ilahi sıfatlara matuf, Hz. Ali Hz. Peygamberden üstün, hulul inancını kabul etme ve Mehdi inancıyla ilgili görüşünün İsnâ Aşeriyye ile aynı olması vardır. Detaylı bilgi için bk. Hamid Algar, "Ehl-i hak", *Tükiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10: 512.

108 Çınar, "Safevî Devleti'nde", 14.

kabir yerlerine kutsiyet ifade etme, imamlar ile şeyhlere mutlak bağlılık, mehdi, ehl-i beyte aşırı sevgi, imamet-velayet gibi daha pek çok konuda benzerlikler halkın Şiîliğe yönlendirilmesinde kolaylık sağlamıştır.[109]

Şah İsmail ve diğer Şahlar özellikle İran'ın tasavvuf, din ve kültürel anlamdaki birikimlerini iyi kullanmıştır. Tasavvuf açısından Şeyh dergâhın postnişini, mürşidi kâmilîdir. Bu anlamda bu makama mutlak anlamda itaat gereklidir. Nâ-sûfî-gerî yani sufiliği ihlal anlamına gelen bu ilke, ihlalinde idamla cezayı gerektirdiğinden şeyhe tam bağlılık gerektirmekteydi. Dolayısıyla şeyhin sözünü inkâr küfre götürecektir. Bu anlamda Şah öncelikle taraftarlarınca mürşidi kâmil olarak kabul edilmektedir.[110] Bu anlayış Şiâ ile ilişkilendirildiğinde de Şah'ın imamet ve seyitlik iddiasıyla daha da güçlendiği görülmektedir.

Şah İsmail, Şiîliğin kurumsal olarak her alanda yayılması için çaba harcamıştır. Bu minvalde ulema mihenk taşı olarak kullanılmıştır. Dolayısıyla ulemanın ve düzen içinde fıkıh ilminin önemli olması Şiîliği tasavvuftan ayırmaya itmiştir. Şah İsmail hayattayken dahi tarikat ehli devlet için tehdit oluşturmaya başlamıştı. Bu sebeple ileride ulema ile tarikat ehli arasında yaşanılacak çekişmede ulemanın tarafı olunacaktır.[111]

İran'ın yönetim geleneğinden vareste olan "Kralın ilahi yetkiye sahip olması" inancı Şahlar için önemli bir araç olmuştur. Bu anlayış " Zıllullah fi'l- Arz''olarak yani " Allah'ın yeryüzündeki gölgesi'' şeklinde Safevî döneminde yer almıştır. Böylece Şahlar bu geçiş sürecinde kurumsal anlamda Şiîliği yayan ana faktörü konumunda olmuştur.[112]

Safevî öncesi İran'ın Şiîlik ile ilişkisi ne oranda olduğu tam olarak bilinmemektedir. Fakat Rafizi inançların illet sayılacak düzeyde var olduğu bilinmektedir. Şeyh Cüneyd ile Şeyh Haydar ile başlamış olan Kızılbaşlık, Şah İsmail ile kemale ermiştir. Şah İsmail bu anlamda 'Hatâî' mahlasıyla yazdığı şiirlerde bahsedilen aşırılıklara yer vermiştir. Bu aşırılıklar Kızılbaş Türkmenleri tarafından özümsenmiştir.

---

109 Mustafa Kara, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2014), 243-44.

110 Cihat Aydoğmuşoğlu, "Safevî Hükümdarı Şah Abbas'ın Dini Siyaseti", *Turkish Studies,* 4/3 (2011): 1330. http://dx.doi.org/10.7827/TurkishStudies.2451

111 Vecih Kevserani, *Fakih ve Sultan: Osmanlı ve Safevîlerde Din Devlet İlişkisi*, çev. Ramazan Yıldırım (İstanbul: İşaret Yayınları, 2017), 38.

112 Çınar, "Safevî Devleti'nde", 22.

Aşırılıkların içeriğine bakıldığında Hz. Ali ve On İki İmam kültleri, Kerbela mâtemi gibi inançlarla karıştığı görülecektir. Bu haliyle Kızılbaşlık şeklini alacaktır.[113]

Daha önce de zikredildiği üzere İran, Safevî öncesi yarıdan fazlası Sünnî olan bir nüfusa sahipti. Şah İsmail Şiîliğin resmi mezhep olarak ilanı aşamasında danışmanlarınca Sünnîliğin çoğunlukta olduğu, kararın tepkiyle karşılanacağını ifade etmesi bölgedeki Sünnîliğin durumunu göstermektedir. Bununla birlikte Sünnî olan Akkoyunlu Devleti'nin de başkenti Tebriz'di. Bölgede Şiîliğe varlık olarak gösterilen ise sadece kaynak olarak İbn Mutahhar El-Hilli'nin Kavaidü'l-İslam adındaki eseri vardı.[114] Kum, Mazenderan ve Horasan'da çok sayıda Şiî gruplar mevcuttu. Bölgenin diğer yerlerinde Doğu Horasan, Kürdistan ile Geylan'da ise ağırlıkla Sünnîler vardı.[115] Moğolların işgalinde de çoğunluk Sünnîydi. İlhanlılara kadar da Moğollar çeşitli inançlara sahip oldular. Cengizhan, Ögedey Han ve oğlu Güyük Han geleneksel inançlarına bağlı, ancak Güyük Han Hristiyanlığa meyilliydi. Hülagu ve Kubilay Han ise Budizme ilgi duymuşlardır. Bir dönem sonra ise Moğollarda Şamanizm etkisinden ziyade Budizm'in etkileri görülmüştür. Moğollar, İlhanlılar döneminde ise İslam'ı benimsemiştir. Tûsî ve Hillî gibi büyük Şiî alimleri bu dönemde ortaya çıkmıştır. Tûsî'nin etkisiyle Hulagu İslama girmiştir. İlhanlı Gazan Han, Olcayto Müslüman olanlardandır. Netice itibariyle Moğol ile İlhanlılar zamanında İran'ın çoğu yine Sünnîdir.

2.2. Şiîliğin Resmi Mezhep Olarak Kabulü

Şah İsmail Safevî Devleti'ni kurduktan sonra Şiîliğin resmi mezhep olduğunu ilan etmiş ve kararlı bir şekilde buna yönelik uygulamalara geçmiştir. İmamîyye Şiîliği'nin özellikle seçilmesinin sebebi nedir? Aslında bu soru konunun mihenk taşı konumundadır. Bu sebeple pek çok araştırmacı bu soru üzerine düşünerek Şiîlik ile Şah İsmail'in politikaları arasında nasıl bir bağın var olduğunu anlamaya çalışmıştır.

---

113 Çınar, "Safevî Devleti'nde", 23.

114 Said Amir Arjomand, "Religious Extremism (Ghuluww)", *Journal of Asian History* 15/1 (1981): 1-35.

115 İmamîyye Şiâsı ağırlıklı olarak Kûfe, Basra, Hille, Rey, Eve, Kum, Erdistan, Nihavend ve Ferahan'da yaygındır. Sava kentinin merkezinde şafiler, kırsalında ise Sünnîlerden daha fazladır. Cürcân yerlilerinin ekseriyeti, Mazenderan ve Gilan'ın çoğunluğu İmamî Şiîdir. Beyhak İmamî Şiîdir. Deylem, Tavaliş, Kuhistan ile Rudbar'da İsmaililer yer alır. İran'ın diğer bölgeleri ise Sünnîdir. Isfahan, Ebher, kazvin, Zincan, Şiraz, Mezerkan, Gülbaycan, Nahçıvan (Nohan), Eher, Mişkin, ise Şafidir. Herat, Cüveyn ile Hava Hanefidir. Hasılı eyalet olarak Şiî varlık gösteren sadece Mazenderan ile Gilan vardı. Geri kalan coğrafya ise Sünnîdir. Detaylı bilgi için bk. Kevserani, *Fakih ve Sultan*, 152-153; Kaplan, "Şiîliğin İran Topraklarında Egemenliği", 7.

Bahse konu Şiîliğin tercih edilmesinin sebebi aslında tam olarak bilinmemektedir. Ancak buna yönelik batılı bazı çalışmacılar rasyonel olarak çıkarımlarda bulunmuştur. Örnekleyecek olursak bu tercih sebebini Romer Şiîlik-tasavvuf ilişkisiyle, Savory Osmanlıdan farklılaşma nedeniyle, Allouche Osmanlı-Safevî çekişmesiyle, Kevserani ise İran'ın o dönemdeki koşullarında Moğol etkisinden dolayı insanların tasavvufa yöneldiğini, tasavvuf hareketinde Sünnî-Şiî unsurlar içerdiğini söyleyerek tercih sebepleri hakkında ipuçlarıyla konuyu açıklamak istemişlerdir.[116]

Safevîler, Türkmen Kabilelerin yardımıyla 1501 yılında Tebriz merkezli olarak Şah İsmail tarafından kuruldu.[117] Şah İsmail, senkretik inanç yapısına sahip olan Türkmen kabilelerine rağmen İsnâaşeriyye Şiâsının resmi mezhep olduğunu on iki imam adına hutbe okutmak suretiyle ilan etti.[118]

Şah İsmail hutbeyle birlikte 528 yıl önce Tuğrul Bey zamanında ezandan kaldırılan "Eşhedü enne 'aliyyen veliyyullah ve hayya 'ala ḫayri'l-'amel" kısmını tekrardan eklenmesini emretti.[119]

Şiîliğin ilan edilip edilmemesi bir tartışma konusuydu. Şah İsmail bu durumu danışmanlarıyla görüşmekteydi. Yapılan bir başka görüşmede alternatif olarak Sufîler Haydariyye tarikatının resmi olarak mezhep kabul edilmesini önerdiler. Ulemanın birkaçı şiddetle buna karşı çıkınca ümeranın da ulemaya destek olmasıyla bu öneri reddedildi. Nihayetinde Şiîliğin resmi mezhep olarak kabulü kararlaştırıldı ve böylece İran'daki Şiîler kazanılacak, Sünnîler rızayla ya da zorla Şiîleştirilecekler, İslam dünyası açısından da Şiîlerin manevi bir merkezi Safevî Devleti olmuş olacaktı.[120]

Farklı bir alternatif olarak Kızılbaş ideolojisinin de kabul edilmesi pek mümkün olmamıştır. Göçebe kültüre sahip olan Kızılbaşlık, devlet düzeni ve şehir hayatı içinde pek çok sorunu beraberinde getirecekti. Ayrıca Türkmen oymaklarının temsili ve en üst

116 Detaylı değerlendirme için bk. Kaplan, "Şiîliğin İran Topraklarında Egemenliği", 195-199.
117 Sümer, *Safevî Devletinin,* 22.
118 Çelenk, *İran'da Şiiliğin Seyri*, 253; Habib Kartaloğlu, "Batılı Araştırmacılara Göre Safevî İran'a Şiî Ulemâ Göçü", *Turkish Journal of Shiite Studies* 1/1 (2019): 26.
119 Hasan-ı Rumlu, *Ahsenü't-Tevârîh*, çev. Mürsel Öztürk (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2020), 85-85.
120 Çelenk, *İran'da Şiiliğin Seyri*, 196.

kimliği konumunda olan Kızılbaşlık İranlılar tarafından kabul edilmesi zor görünmektedir. Kabul edilmesi durumunda dahi pek çok buhran ortaya çıkacaktır.[121]

Şiîlik devamlı telkin edilen, medreselerde öğretimi yapılan ve mahkemece uygulanan imparatorluk mezhebi olması durumunda orada Şiîliğin propagandasını yapabilecek ulemaya ve hukuku kararları tanımlayacak kadıların varlığına ihtiyaç olacaktır. Benzer alim-kadı profili İran'da mevcut değildi. Şiîliğin küçük çaplı müntesipleri Horasan, Irak, Acem ve diğer yerlerde kısmen mevcuttu. Ancak Safevî bölgesinde yoktu.[122]

O dönemin Şiî tedrisatında kullanılabilecek tek kitap ise İbnü'l-Mutahhar el-Hillî'nin Kavâidu'l-Ahkâm'ı vardı.[123] Bu durum bölgede Şiîliğin ne kadar da az durumda olduğunu gösteriyor. Keskin bir şekilde Şiîliği kabul ve ilan eden Şah İsmail sancılı bir dönemi atlatmış bulunmaktaydı. Bu kararını destekleyecek, bölgeyi Şiîleştirecek ulemayı da Arap Şiî bölgelerinden getirecektir.

Safevîler, İsnâaşeriyye Şiasını resmi anlamda yürürlüğe koymuş olsalar da programları gereği propagandalarında İsmailî Şiîliği çerçevesinde yapmışlardır. Bu şekilde uygulama yapılmasında Safevîlerin meşruiyet arayışı ile Şiî olan homojen bir toplum projesi gibi etkenler sebep olmuştur.[124]

Askerleri tarafından ilah olarak görülen Şah İsmail'in Şiîliği mutedil bir Şiî olmadığı görülmektedir. Nehrevâli hiç kimsenin Şah İsmail'in öldürdüğü insanı kimsenin öldürmediğini, Köprülü, Şah İsmail'in Hurufi akideye bağlı olan müfrit bir Şiî mensubu olduğunu, fakat siyasi sebeplerle daha mutedil olan İmâmiyye Şiîliğini benimsediğini, Kaplan ise Hatai mahlasıyla kaleme aldığı Şiîrleri ile dönemin kaynaklarına bakıldığında Şah İsmail'in mutedil bir Şiî hayatının olmadığını değerlendirmektedirler.[125]

---

121 Çelenk, *İran'da Şiiliğin Seyri*, 197.

122 Albert Hourani, "Cebel-i 'Amil'den İran'a", çev. Habib Kartaloğlu, *Usul İslam Araştırmaları Dergisi* 23/23 (2015): 220.

123 Sayın Dalkıran, "İran Safevî Devleti'nin Kuruluşuna Siî İnançların Etkisi ve Osmanlı'nın İran'a Bakışı", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* 18 (2002): 74.

124 Mehmet Çelenk, "Safevîlerin Din Politikası ve İran'ın Şiîleşme Seyri", *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4 (2015): 10.

125 Kaplan, "Şiîliğin İran Topraklarında Egemenliği", 195-199.

Şah İsmail'in, İmam Mehdi'nin vekili, Hz. Ali'yi rüyasında görmesi, eski İran'da kralların ilahi bir yetkiye haiz olması anlamında "Zıllullah fi'l-Arz'"ı kendisi adına kullanması devletin teşekkülleşmesi dönemindeki meşruiyet zeminini güçlendirmiştir.[126]

Şah İsmail baskı ile Şiîliği yayma gayreti 17. yüzyılın sonlarında meyvesini vermeye başlamış, I. Şah Abbas döneminde ise daha da gelişmeler görmüştür. Bu zamanda doğaüstü güce haiz şah yerine artık müçtehitlerin aşırı saygı gördüğü bir evreye geçilmiştir.[127]

2.3. Şiîleştirme Programı

Şah İsmail, Safevî Devleti'ni İsnâaşeriyye Şiası üzerine bina etmiştir. Kendi meşruiyetini de bu mezhep üzerine kurmasından dolayı bütün enerjisini de Şiîliğin topluma nüfuz etmesi için kullanmıştır. Bu kapsamda etkisi uzun sürecek çok yönlü şiileştirme adını verdiğimiz teşeyyu' politikalarını, uygulamalarını gerçekleştirmiştir.

Safevî Devleti; şiddet politikaları, gulat Şiîliğin ortadan kaldırılması, tasavvufa karşı durulması, Sünnîliğin bastırılması gibi önlemlerin ardından İsnâaşeriyye Şiası tabana yaymak istemiştir. İran halkı içerisinde olsun gerekse de kurumsal olarak olsun Şiîlik ulema eliyle 17. yüzyıl yarısından sonra daha iyi yerleşmiştir.[128] Safevîlerin bu minvalde yürütmüş oldukları programların öne çıkanlarına değinmek suretiyle aşağıda inceleyeceğiz.

2.3.1. On İki İmam Adına Hutbe Okunması

Safevî Devleti'nin kurulmasının hemen ardından Şiîleştirme programı uygulanmaya başlandı. Öncelikli olarak da on iki imam adına hutbe okundu ve okutuldu. Şah İsmail, devletin resmi mezhebinin Şiîlik olarak seçeceğini Türkmen Kızılbaşlara söylemiştir. Kızılbaşlar, Tebriz'de neredeyse iki-üç yüz bin insanın yaşadığını, Hz. Ali'den beri böyle bir hutbe okunmadığını, halkın Şiî olan bir hükümdarı istemeyebileceğini, bu sebeple de endişe duyduklarını söylemişlerdir. Şah İsmail kararlı durarak, Allah ve Hz. Ali'nin kendileriyle birlikte olduğunu, kimseden korkmadığını,

---

126 Ahmed el-Kâtib, *Şiâda Siyasal Düşüncenin Gelişimi*, çev. Mehmet Yolcu (Ankara: Otto Yayınları, 2020.), 44,426.

127 Kaplan, "Şiîliğin İran Topraklarında Egemenliği", 195-199.

128 Arjomand, "Religious Extremism (Ghuluww)", 3.

itiraz edenlere kılıcını çekip canlı koymayacağını ve cuma günü mescide bizzat kendisinin gidip On İki İmam adına hutbe okuyacağını söylemiştir.[129]

Tebriz'in çoğunluğunun Sünnî olduğunu bilen Şah İsmail, danışmanlarıyla birlikte kendisi de endişeliydi. Şah İsmail rüyasında Hz. Ali'yi gördü. Hz. Ali Şah'a kargaşayı dert etmemesi gerektiğini, cuma günü camiye gitmesini, Kızılbaş askerlerini silahlı olacak şekilde her iki kişinin arasına yerleştirmesini, itirazda bulunanı öldürmelerini ve İsnâşeriyye adına hutbeyi okutmasını söylemiştir.[130] Büyük sevinçle uyanan şah, cuma günü Tebriz mescidine gidip, Şiâ'nın önderlerinden Mevlâna Ahmed Erdebilî'yi hutbeyi okuması için minbere çıkarttı. Kendisi de minberde yüksek bir yerde durdu. Hutbenin okunmasına iki kişi sevinç gösterdi. Bir kişi de ayağa kalkıp itiraz etmek istediyse de Kızılbaş askerlerinden dolayı bir şey yapmadı. Akabinde ise Şah İsmail kılıcını çekerek teberrâ edilmesini emretti. Orada bulunanların kimisi teberrâ etmek istemese de ölüm korkusundan dolayı teberrâ etmişlerdir.[131]

2.3.2. Tevellâ ve Teberrâ

Tevellâ kelimesi ''و-ل-ى" (ve-le-ye) kökünden türemiş olup sözlük anlamı bir makamı ya da görevi üstlenmek, bir şeyin bakımını üstlenmek gibi anlamlara gelmektedir. Teberrâ ise, "أ-ر-ب" (berie) kökünden türeyip sevilmeyen birinden uzaklaşmak gibi anlamları ifade etmektedir.[132]

Terimsel olarak ifade edilecek olursa tevellâ, devlet başkanlığı, yani siyasi hakimiyet konusunda kendileri gibi düşünenler ile dost olunması demek olup bu yaklaşım İmamîyye Şiâsının bir inanç esasıdır. Özetle tevellâ, Ehl-i Beyt ve mensuplarını dost olarak bilmek ve onlara derin sevgi beslemektir.[133]

Teberrâ ise terimsel olarak, İmamîyye Şiâsı özelinde devlet başkanlığı gibi siyasi hakimiyet konusunda kendileriyle aynı düşünmeyen kişiler ve topluluklarla mevcut ilişkilerini keserek onlarla bağlarını koparmak anlamına gelmektedir. Yani teberrâ, Hz.

---

129 Çelenk, *İran'da Şiiliğin Seyri*, 191-193.

130 Şah Tahmasb-ı Safevî, *Tezkire*, çev. Hicabi Kırlangıç (Ankara: Atlas Kitap, 2015), 26.

131 Yedullah Şükrî, *Âlemâray-ı Safevî*, (Tahran: İntişârât-ı Ittılâât, 1363), 64-65.

132 Fahruddin Er-Razi, *Tefsîr-i Kebîr Mefâtîhu'l-Gayb*, çev. Ahmet Hikmet Ünalmış, Lütfullah Cebeci ve Sadık Kılıç (İstanbul: Huzur Yayınları, 2013), 401; Harun Işık, "Tevellâ ve Teberrâ'nın Nizârî İsmâilî Yorumu: Nâsirüddîn Tûsî Örneği", *Bilimname Dergisi*, 38 (2019): 176.

133 Irene Melikoff, *Hacı Bektaş Efsaneden Gerçeğe*, çev. Turan Alptekin, (İstanbul: Cumhuriyet Kitapları, 2004), 253-320; Öz, "Teberrî", 214-215.

Ali ve soyunun karşısında olan, onun halifeliğini kabul etmeyen Muaviye, oğlu Yezid'le ve devamında gelen soyuyla ilişkiyi kesmek, onları sevmeyip buğzetmek ve onları lanetlemek anlamına gelmektedir.[134]

Büveyhîlerde, Fatımîlerde ve İlhanlılarda da görülen teberrâ[135] anlayışını Safevîler uygulama safhasına taşımıştır. Şah İsmail teberrâ[136] etmeyi zorunlu tutmuş ve karşı gelenleri öldüreceğini ifade etmiştir.[137] Safevî fakihleri de ilk üç halifeye karşı sebbedilmenin fetvasını vermiştir.[138] Bu minvalde başlangıçta Sadr, ilk üç halifeye yönelik lanetlenmenin yapılıp yapılmadığını dahi denetlemekteydi.[139]

Şâh İsmail, on iki imam adına hutbeyi okuduktan sonra elinde kılıç ile at üstünde, halkı teberrâ etmeye çağırdı. Teberrâ etmekten kaçınanların öldürüleceğini söyledi. Halk teberrâ edip ilk üç halifeye lanet etti. Şâh İsmail, birçok yere mektuplar gönderdi. Bölge kadılarının ancak teberrâ etmeyi kabul etmeleri durumunda bölgelerinde kalacaklarını, aksi durumda Kızılbaş askerlerince öldürüleceklerini söyledi. Neticesinde halktan ve kadılardan teberrâ da bulunmayı kabul edenler oldu. Kabul etmeyenlerin bir kısmı Sultan Murad'ın yanına bir kısmı ise Karabağ ve Karahamîd Bölgesine ve Elvend Şâh'ın yanına gitti.[140]

Safevî programlarından birisi olan sebbetme yalnızca Şah İsmail tarafından Tebriz'de değil birçok yerde uygulanmaktaydı. Örneğin Şah İsmail'in elçisi olan Kalican Bey, Şah İsmail'in geleceği haberini vermek için Herat'a[141] gönderilmişti. Kalican Bey,

134 Melikoff, *Hacı Bektaş Efsaneden Gerçeğe*, 253.

135 Bu kavram ilk dönem Şiâsı açısında Cemel Vakası, Sıffîn Savaşı, Hakem Olayı ile Nehrevan Savaş'ında Hz. Ali'nin tarafını tam olarak tutmayı ve onlara her türlü destekte bulunmayı, karşı olanları düşman olarak görmeyi ve uzaklaşmayı ifade etmektedir. Ayrıca teberrînin de ilk mümessilinin Abdullah B. Seb'e olduğu belirtilmektedir. Detaylı bir değerlendirme için bk. Işık, "Tevellâ ve Teberrâ'nın Nizârî İsmâilî Yorumu: Nâsirüddîn Tûsî Örneği",180-182.

136 Teberra'nın uygulanmasına yönelik dönemin kaynakları da yer vermektedir. Örneğin çarşı pazarda Ebû Bekir, Ömer ve Osman'ın kötülenmesi ve lanetlenmesi ve buna karşı gelenlerin de başlarının koparılması için buyruk verilmiştir." Bk. Hasan-ı Rumlu, *Ahsenü't-Tevârîh*, 74.

137 Çelenk, "Safevîlerin Din Politikası", 19.

138 Kevserani, *Fakih ve Sultan*, 162.

139 Kevserani, *Fakih ve Sultan*, 162.

140 Şükrî, *Âlemâray-ı Safevî*, 65.

141 Herat, Şah İsmail ile Şeybani Han'ın arasındaki çekişmede tarafsız kalan bir şehirdir. Şah İsmail'i desteklemedikleri ve tarafsız kaldıkları için de birçok kişi katledilmiştir. Bk. Çelenk, "Safevîlerin Din Politikası", 19.

kendisini karşılamayanları ve ilk üç halifeye sebbetmeyen hatipleri, kadıları, şeyhülislamları ve muhafız komutanları öldürmüştü.[142]

Bunlarla birlikte Safevîler, sahabenin aşağılandığı hatıraların anlatımını da yaygınlaştırdılar. Sahabeye lanet etme uygulamasını da kişilerin Şiî olup olmadığı yönünde test aracı olarak kullandılar. Sahabeye küfretmeyeceğini söyleyince feci bir şekilde dövülen Hafız Zeyneddin gibi bu uygulamaya karşı çıkanlar da şiddetle cezaya tabi tutuldular.[143]

2.3.3. Ezanda Yapılan Değişiklik

Sözlükte "bildirmek, duyurmak, çağrıda bulunmak, ilân etmek" anlamındaki mastar kelime ezan, terimsel anlamda ise farz namazlar için vakitlerinin geldiğini, nasla bildirilen sözlerle ve özel olarak müminlere duyurmak demektir.[144] Ezan namaza çağrı için kullanılmasının yanı sıra İslam'ın ve barış ortamının varlığını da göstermektedir. Şiâdaki ezan anlayışı ise Sünnîlerden biraz farklıdır. Şiîler ezana "*eşhedü enne aliyyen veliyyullah"*[145] ile "*hayye alâ hayri'l-amel"* kısımlarını eklemişlerdir. "*Hayye alâ hayri'l-amel"* kısmının eklenmesi konusunda Şiîler ittifak içinde olup bu kısmın Sünnîlerce okunan ezanda yer almamasını Hz. Ömer'in[146] almış olduğu karar ile açıklamaktadırlar. Şiîler "*eşhedü enne aliyyen veliyyullah"* kısmının ezanda olması gerektiğini ise İsra mucizesindeki okunmuş olan ezanda yer aldığını söylemekle izah ederler.[147]

Ezan Büveyhîler, İlhanlılar ve Safevîler döneminde Şiâ açısından olumlu ilerlemelere uğramıştır. Büveyhîler ve İlhanlılar dönemlerinde "*Ali veliyyullah"* kısmı ezanda görülmezken "*hayye alâ hayri'l-amel"* kısmı yer almaktadır. Safevîler "*Ali veliyyullah"* kısmını ezana ekleyerek Şiîleştirme ideolojilerini sosyal hayata yansıtmak istemişlerdir. Şiî ezanının Safevîler döneminde kırılma yaşadığını söyleyebiliriz. Çünkü

---

142 Çelenk, "Safevîlerin Din Politikası", 23.

143 Bulut, "Safevîlerin Ehl-i Sünnet Karşıtı Politikaları", 27.

144 Abdurrahman Çetin, "Ezan", içinde *Tükiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12: 36-38.

145 Hasan-ı Rumlu, *Ahsenü't-Tevârîh*, 74.

146 Şiîler, "Hayye ale'l-felâh" kısmının arkasından "Hayye 'alâ hayri'l-'amel" ibaresini ezana eklemişlerdir. Bu ifade Hz. Ömer'e kadar ezanda vardı. Fakat bu ifade müslümanları cihaddan alıkoyup namaza yönlendirdiği için ezan metninden Hz. Ömer tarafından çıkarılmıştır. Hanifi Şahin, "Şiâ Düşüncesinde Ezanın Yapısı ve Geçirdiği Değişimlerin Dini Temeli", e-Makâlât: Mezhep Araştırmaları 5/1 (2012): 35-65; Hasan-ı Rumlu, Ahsenü't-Tevârîh, 74. http://isamveri.org/pdfdrg/G00004/2012_1/2012_1_SAHIN.pdf.

147 Şahin, "Şiâ Düşüncesinde Ezanın Yapısı", 36-38.

velayet kısmı Safevî dönemi alimlerince dini olarak temellendirilmiştir. Gelenek haline getirilmesi suretiyle de Şiî olmayanların bu eklenen kısımla Şiîleştirilmesi hedeflenmiştir. İnsanları ibadet için, namaz için çağıran ezan, sembolik olarak Şiî grubuna aidiyetliği ifade eden anlamı üzerine yoğunlaşılmıştır. Böylece Safevî Döneminin Şiî alimlerince ezan Şiîlerin, Şiî olmayanlarla ayrıştırıldığı bir kimlik halinde kullanılmıştır.[148]

20. yüzyılın bilim insanlarından Ahmed Zanjajnî ezana Safevî eklemeleriyle ilgili olarak farklı yorum ortaya koymuştur. Muaviye, Osman'ın kanlı gömleğini giyerek toplulukların duygularını harekete geçirmesi ile valilerine Aliye sövmesini emretmesini Şah İsmail'in ezan uygulamasına benzetmektedir. Ahmed Zanjajnî ezanda velayetin zikredilmesiyle Şah İsmail'in Muaviye dönemindeki Aliye okunan lanete cevap verdiği muradında olduğunu söyler.[149]

Ezan namaz vakitlerini belirtmesi, beş vakit olarak her gün okunması ve herkesin duyabileceği şekilde okunmasıyla sembolik bir özelliği vardır. Kitleleri kimi zaman zorla kimi zaman farklı metotlarla Şiîleştirmeye çalışan Şah İsmail, eklemeler yaparak ezanı da Şiî bilincin oluşturulması yönünde yukarıda da bahsedildiği gibi propaganda aracı olarak kullanmıştır. Nihayetinde Şah İsmail'in ezana eklettiği Ali'nin velayeti kısmı gelenek halinde toplumda yerleşmiştir. Özellikle Caferiliğin yaygın olduğu yerlerde halen varlığını günümüzde de sürdürmektedir.[150]

2.3.4. Mezhebî Baskı Politikası

Şah İsmail, yeni devletin dini mezhebini İsnâaşeriyye Şiası olarak belirledi. Bu tercihini yaparken bölgedeki Sünnî nüfusun yoğunluğunu da bilmekteydi. Görmüş olduğu rüya gereği hutbenin okunması esnasında Kızılbaş askerlerinin de cemaat arasında bulundurulması yaşanılacak olan Sünnî katliamının bir habercisiydi. Şah İsmail varlığını ve meşruiyetini Şiâ üzerine kurmuştu. Dolayısıyla Şiâ'nın toplum ve devlet nezdinde temayüz etmesi kendi otoritesinin de bir o kadar güçlü olması demekti. Şah İsmail ve sonraki gelen Şahlar, sadece dünyevi olarak bir devlet başkanı değil dini bir temsiliyet[151]

---

148 Şahin, "Şiâ Düşüncesinde Ezanın Yapısı", 46-51, 59-61.

149 Liyakat A. Takim, "From Bidʿa to Sunna: The Wilāya of ʿAlī in the Shīʿī Adhān", *Journal of the American Oriental Society*, 120/2 (2000): 170.

150 Çelenk, "Safevîlerin Din Politikası", 20-22; Bulut, "Safevîlerin Ehl-i Sünnet Karşıtı Politikaları", 28-29.

151 Eski İran anlayışında krallar ilahi yetkilere haizdi. Allah'ın yeryüzündeki gölgesi anlamına gelen' 'Zıllullah fi'l-Arz" Safevî Şahları ile tekrar İranda neşet oldu. Bu anlayış Safevî Şahlarının kendilerini

makamına da haizdi. Bu sebeple meşruiyetlerini sağlamlaştırmak için, toplumun tamamını zorla veya istekle Şiîleştirmek istemişlerdir.

Safevîler öncesinde İran coğrafyasında Şiîlik, Büveyhîler ile İlhanlılar tarafından yerleştirilmek istenmiştir. Şah İsmail katı Şiîleştirme programının özünde şiddet, baskı ve sindirme yer aldığından otoritesini kuvvetlendirdikten sonra adeta Sünnîliğe savaş açmıştır. Önde gelen kimi ulemayı halkın gözleri önünde katletmiş. Öyle ki Şiîliğin hiçbir zaman bu kadar baskı ile yayılmaya çalışıldığını göremeyiz. Örneğin Şah İsmail, Heratı ele geçirince Herat Şeyhülislamı Sadettin Teftezani'nin oğlu Seyfeddin Ahmed On İki İmam adına hutbeyi okumayacağını söylemesi üzerine pazar yerinde yakılarak öldürülmüştü.[152] Şah İsmail'in baskısına ise ulema sebatkar ve inançlarına bağlı olarak yaklaşım sergilediler. Bu sebeple ulemanın bir kısmı öldürüldü bir kısmı ise Timur Sarayı ile Özbek başkentine kaçtı.[153]

İtalyan seyyahlardan olan Angiolello, Tebriz'in alınmasından sonra Şah İsmail, kadınlar, çocuklar ve din adamlarının da içinde olduğu birçok insanı öldürdüğünü söyler.[154] Başka bir rivayette ise Tebriz'de Akkoyunlulardan kırk-elli bin insanı öldürdüğünü ve bu aşırılığa karşı çıkan annesini de öldürttüğü ifade edilmektedir.[155] Şah İsmail, yalnızca Akkoyunlu oymağını hedef almamıştır. Akkoyunlulara gönülden destek vermiş Azerbaycan, Diyarbakır, Irak-ı Arap gibi pek çok yerde insanın canını almıştır. 1508 yılında Bağdat valisi dini mekanların ve halkın zarar görmemesi için şehri savaşmaksızın Şah İsmail'e vermişti. Ancak buna rağmen Şah İsmail Ebu Hanife gibi pek çok önemli Sünnî alimin türbesini tahrip etmiş, halkın birçoğunu öldürmüş ve Musa Kazım'ın kabri üzerine ise bir türbe yaptırdı.[156]

Şah İsmail'in Sünnîlere yönelik baskısına çeşitli örnekler gösterilebilir. Özellikle de Ferruh Yesâr ile yaşadığı mücadelede görebiliriz. Ferruh Yesâr yapılan savaşta öldürülmüş, kendisini tanımayan Safevî askerlerince attan indirilerek kafası kesilmiş,

---

uydurma bir nesep ile Ehl-i Beyte dayandırmalarıyla alakalıdır. Diğer taraftan Safevî dergâhının şeyhi olmalarından dolayı mutlak itaatı gerektiren mürşid-i kâmil makamındalardır. Kurumsal olarak Şiîliği yayan Safevî Şahları Şah İsmail'de olduğu gibi taraftarlarınca dini lider-hükümdar olarak iki sıfatta görmüşlerdir. Detaylı bir değerlendirme için bk. Çınar, "Safevî Devleti'nde", 22-23.

152 Tufan Gündüz, *Son Kızılbaş: Şah İsmail*, (İstanbul: Yeditepe Yayınevi, 2010), 99.

153 Çelenk, "Safevîlerin Din Politikası", 22.

154 Çelenk, *İran'da Şiiliğin Seyri*, 136.

155 Sümer, *Safevî Devletinin*, 24.

156 Bulut, "Safevîlerin Ehl-i Sünnet Karşıtı Politikaları", 24-26.

Şirvan askerlerinin tanımasından sonra kafası ile bedeni birleştirilipte yakılmış ve böylece öldürülenlerin kafaları ile kule oluşturulmuştu.[157] Hatta Şirvanîlerden elde edilen ganimetlerin Sünnî olmaları sebebiyle pis sayılmış ve Şah'ın emri üzerine ganimetler suya atılmıştı.[158] Şah İsmail Sünnî olan Özbeklerede kin ve nefret ile yaklaşmıştır. Şah İsmail'in vezirlerinden Necm-i Sâni, Maveraunnehir'de Özbek aramış ve yakaladıklarını da öldürmüştür. Öyle ki Özbek merkezlerinde kedi, köpek gibi her türlü canlıyı da öldürdükten sonra Cengiz ve Timur'un katliamlarının intikamını aldıklarını, bu şekilde teselli bulduklarını ifade etmiştir.[159]

Bulut, Şah İsmail'in bu katı tutumunu şu sebeplerle açıklamaktadır: İlk olarak Şah, Sünnî idarelerce babası ve atalarına yapılan kötü muameleyi unutmamış ve bunun intikamını almıştır. Diğer sebep Sünnîler katliamlar ile sindirilerek çıkması muhtemel isyanları da engelliyordu. Çünkü katliam Sünnîleri ya Şiîliğe geçmeyi ya da etkisiz kalmaya zorluyordu. Şah İsmail, kendi atalarına Sünni yönetimlerce yapılan saldırıların intikamını almak için böyle tepkiler vermekteydi. Diğer yandan katliamların etkisiyle toplumu yani Sünnî kesimi sindiriyor, çıkması ihtimal dahilinde olan isyanların çıkmasını engelliyordu. Yalnızca Sünni olmaları nedeniyle katli gerçekleşenlerin çok olması, toplımun Şiîliğe geçmesine ya da sessizlik içerisinde tutum sergilemelerine zorunlu bırakmıştır.[160]

Şah İsmail'in başlattığı Şiîleştirme programı özellikle muhafazakâr bir Şiî ve Osmanlı düşmanı olan Şah Abbas döneminde ilerlemeler kaydetmiştir. Şah Abbas, kutsal yerleri ziyaret eder, önemli karar alması gerektiğinde ya da savaşa girmesi gerektiğinde önce Erdebil'deki atalarının mezarlarına, vakit buldukça da Meşhed'te bulunan İmam Rıza'nın türbesine giderdi. Şah Abbas Sünnîlerin Şiîleşmesi için oymaklara baskı, şiddet ve katliam yapmıştır. Özellikle Şirvan eyaletindeki Sünnî yerleşimler, Kazak ve Borçalı gibi bölgelerdir. Kazak bölgesi sürgün tehditinden dolayı Şiîliği kabul etmişti. Nahçıvan, Revan Kalesi gibi yerlerde genel olarak savaşa bağlı olarak Şah Abbas ve komutanları dönük olarak da nitelendirdikleri de içine dahil olmak üzere Sünnîleri öldürmüştür. Diğer yandan Şah Abbas ticaretle uğraşan Yahudilere, Ermeni olan birtakım Hristiyanlara her

157 Hasan-ı Rumlu, *Ahsenü't-Tevârîh*, 54.
158 Gündüz, *Son Kızılbaş: Şah İsmail*, 64.
159 Çelenk, *İran'da Şiiliğin Seyri*, 140.
160 Bulut, "Safevîlerin Ehl-i Sünnet Karşıtı Politikaları", 26.

zaman olmasa da daha dostane ve hoşgörülü davrandığı olmuştur. Zerdüştler'de kendi mahallelerinde yaşayabilmişlerdir. Görülmektedir ki Sünnî ahaliye çok sert olan Şahlar ticari kaygılar gibi muhtelif sebeplerle gayrimüslim halka daha yumuşak davranmıştır. Şah Abbas dönemi özelinde Ermeni ve Ortodoks Gürcülerin içinde bulunduğu Hristiyanlar, Yahudiler ve Zerdüştler için dini serbestlik imkânı tanınmış ve Sünnîlere göre daha esnek olunmuştur.[161]

2.3.5. İnşâdü'l-menâkıb

Sözlük olarak "övünülecek güzel iş, hareket" anlamına gelen menkıbe kelimesinin çoğulu olan menâkıb hadis kaynaklarında sahabenin faziletini anlatan başlıklarda kullanılmıştır. Ancak III./IX yüzyılın ardından tasavvufun yayılmasına bağlı kalarak kavramın içeriği değişime uğramıştır. Bu kavram birisinin üstünlüğünü anlatmak için kullanılmıştır. Tasavvufi açıdan bakıldığında üstünlüğü ifade edilmek istenen de tarikat şeyhleri olacaktır. İlerleyen yıllarda ise bu kavram daha da farklı anlamlar için kullanılacaktır.[162]

İnşâdü'l-menâkıb, Hz. Ali'ye isnad edilen menkıbelerin sokak sokak gezilerek okunması ve anlatılmasına denir. Bu menkıbelerde Hz. Ali'ye Şiâ'da yüklenen anlam etrafında insanlara ulaştırılmaktadır. Mesela Hz. Ali'nin tek başına olmak üzere beş bin kişiye karşı savaştığı, Hayber'de yüz kişinin sökemediği kapıyı kendisinin tek başına söktüğü ve sahabenin de Hz. Ali'nin bu durumunu kıskandıkları anlatılır.[163] İnşâdü'l-menâkıb, İlhanlı dönemlerinde de görülmektedir. Şah İsmail devleti kurunca dar kapsamlı olan bu uygulamaya canlılık kazandırmıştır.[164]

Menkîbelerin anlatılmasındaki amaçla ilgili Bulut şöyle demektedir: Öncelikle Hz. Ali'nin olağanüstü bir kahraman olduğuna inandırmak ve böylece diğer insanların yapamayacağı şeyleri onun yapabileceğinin inancını yerleştirmektir. Sünnî kaynaklarda

---

161 Aydoğmuşoğlu, "Safevî Hükümdarı Şah Abbas'ın", 1329-1337.

162 Haşim Şahin, "Menâkıbnâme", içinde *Tükiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29: 112-114.

163 Güneşi geri çevirmesi, depremi durdurması, Fırat Nehri'nin Hz. Ali'nin vasiliğine şahitlik etmesi, kuru ağacı yeşertip meyve verdirtmesi, ölüleri diriltmesi, varlıkları başka varlıklara dönüştürmesi, insanı kablumbağaya, yayı ejderhaya, dağı gümüşe dönüştürmesi, yerden para çıkarması, Medine'den Medâin'e on adımda varması ve gaybdan haber vermesi gibi pek Hz. Ali'nin kerametleri ve mucizeleri için bk. Kamile Ünlüsoy, "Şiî Kültürde Hz. Ali Mucizeleri Üzerine Bir Değerlendirme: Abbas Azîzî'nin "320 Dasitan Az Mujizat ve Keramet-i İmam Ali" Eseri Örneğinde", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 7/35 (2014): 358-382.

164 Şahin, *İlhanlılar Döneminde Şiîlik*, 242-43.

da Hz. Ali'nin faziletleri anlatılmaktadır. Uygulamanın Sünnîler açısından normalde karşı çıkılacak bir yönü yoktur. Ancak menkıbelerde sahabeler Hz. Ali düşmanı olarak anlatılması ve kötülenmesi sorun olarak telakki ediliyor. Sünnî kaynaklardaki anlatılanları yetersiz görmelerinden dolayı Ehl-i Beyt ve Şiâ mensuplarına abartılı eklemeler yaparak övmüştürler.[165]

Sünnîler Şiîlerin eklemelerle yaptıkları menkıbeleri şiddetle eleştirmişlerdir. Çünkü yapılan bu uygulamanın amacı insanları saptırmaktır. Kazvînî bu durumu iftira olarak değerlendirip, saptırma anlamına gelmeyeceğini söyler. Çünkü uygulamanın Şiî olan yerlerde yapıldığını, mezhepdaşlarını zaten saptıramayacağını söyler. Ancak Siyasi endişelerden dolayı Abbasi ve İlhanlılar'da kısmi olarak yasaklamalar olduğunu görebiliriz.[166]

2.3.6. Âşûrâ Mâtemi

Âşûrâ muharrem ayının onuncu günüdür. Bugün için oruçlar tutulup törenler yapılmaktadır. Âşûrâ'nın menşei ile ilgili farklı yorumlar yapılmıştır. İlki Âşûrâ, Hz. Mûsâ'nın ve kavminin, Firavun'un zulmünden kaçarak kurtulduğu ve Yahudilerce oruç tutmakla yükümlü olduğu bir gündür. İkincisi Âşûrâ, Hz. Nûh'tan beridir Sâmî dinlerin hepsinde var olan ve Hz. İbrâhim'den beri önemli görüldüğünden Câhiliye Arapları arasında da oruç tutulan bir gündür. Daha farklı pek çok yorumlar yapılmıştır.[167]

Konuya Şiâ'nın yaklaşımı farklı olmuştur. Hz. Hüseyin 10 Muharrem 61'de Kerbela'da şehit edilmesi yaklaşımlarının temelini oluşturan bir intikam alma duygusunun yenilendiği matem günüdür. Resmi anlamda ilk Büveyhilerde yer bulan anma törenleri Fatımi döneminde devlet himayesinde düzenlenmiş ve Safevîlerle birlikte günümüze kadar gelenek halini alarak ulaşmıştır. Âşûrâ kutlamaları Emevi döneminde başlamıştır. Emeviler bugünü bayram havasında, Şiâ mensupları ise matem havasında geçirirler. Şiîler Âşûrâ gününü Hz. Hüseyin'in öldürülmesinin acısının ifade edildiği bir

165 Bulut, "Safevîlerin Ehl-i Sünnet Karşıtı Politikaları", 24-26.
166 Şahin, *İlhanlılar Döneminde Şiîlik*, 242-44.
167 Yusuf Şevki Yavuz, "Âşûrâ", içinde *Tükiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 4: 24-26.

gün olarak nitelendirirler. Bu nedenle Hz. Hüseyin'in kabrini ziyaret edip, Bağdat'ta olmak üzere çeşitli merasimler tertip etmişlerdir.[168]

Safevîler Şiânın topluma yayılması açısından toplumsal olarak pek çok merasime yer vermiştir. Yılın yedi ayı merasimlerle geçmekteydi. Hz. Hüseyin'in katledilişinin hüznünü ifade eden Muharrem Ayı matemi seyyahların en çok bahsettiği dini merasimlerdendir. Muharrem'in ilk on günü, halk her gün olmak üzere meydanlara toplanır. Ravzatü'ş-Şühedâ'dan okumalar yapılır. Kadınlar sinelerine vururlarken "ah Hüseyin şah Hüseyin" derler. Akşama doğru da yeniden bir toplanma olurdu. Toplanılan yerlerde ateş yakılıp üzerinden atlanırdı. Kimi zaman Hz. Hüseyin için ağlayıp ateşin etrafında dönülerek zikirler yapılırdı. Bu merasim de birkaç saat devam ederdi.[169]

Safevî dönemi için bu matem gününü değerlendirdiğimiz de bugüne ayrı bir önem verildiği, bu törenler ile Şiîliğin topluma sirayet ettirilmeye ve Şiîlik uygulamalarını canlı tutmaya çalıştıkları görülmektedir. Bu minvalde halkın zorla törenlere katıldığı, Necef ile Kerbela'nın ziyaret edildiği[170], Hz. Hüseyin'in kabrini ziyaret etmenin faziletini gösteren hadisler uydurulduğu görülmektedir. Bu matem günü Şiîlerin bir arada bulunmasına, inanç ve geleneklerinin diri kalmasına sağladığı ve bir süre sonra da Şiîlikteki Hz. Ali kültünden yavaş yavaş Hz. Hüseyin kültüne evrilmenin olduğu görülecektir.[171]

2.3.7. Safevî Uleması ve Diğer Şiî Uygulamaları

Safevî programının neredeyse her alanda yayılmasını ve yerleşmesini sağlayan ulema olmuştur. Şah İsmail'in ulemaya biçmiş olduğu misyon elbette kendi otoritesi ve meşruiyeti içindir. Birçok unvanı kendisinde olduğunu öne sürmesi iddianın ötesine geçmesi için ulema tarafından da temellendirilmesi gerekmektedir. Sonraki başlıklar ile bölümler altında işleneceği üzere Kerekî gibi bazı alimler Safevîlerin dini alandaki propagandalarını meşrulaştırmış, adeta Safevîlerin eli ayağı olmuştur. Bu minvalde Safevî programındaki ulema mihenk taşı konumunda sayılmaktadır.

---

168 Şahin, *İlhanlılar Döneminde Şiîlik*, 244-51; Yavuz, "Âşûrâ", 24-26; Mustafa Öz, "Tâziye", içinde *Tükiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40: 202-203; Bulut, "Safevîlerin Ehl-i Sünnet Karşıtı Politikaları", 28.

169 Safevî Dönemine ilişkin diğer merasimler için bk. Eralp Erdoğan, "Seyyah Notlarına Göre Safevîlerde Düğün, Ölüm, Yas ve Bayram Merasimleri", *Süleyman Demirel Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi* 1/47 (2019): 238-250.

170 İmamların ve soyundan gelenlerin kabirlerini ziyaret etme anlayışı da Şiîleştirme programının bir parçasıdır. Şahin, "Şiâ Düşüncesinde Ezanın Yapısı", 48.

171 Bulut, "Safevîlerin Ehl-i Sünnet Karşıtı Politikaları", 28.

Safevî İran'ına gelen Şiî ulema doğrudan devletin himayesi altına girmiştir. Bu sebeple olsa gerektir ki ulema, Safevîlerce yapılacak toplumsal herhangi bir yeniliğe ulema, Şiî doktrinine ters olmadıkça karşı çıkmayı tercih etmemiştir. Örneğin " *ali veliyullah''* kısmının ezanda yer almasına karşı çıkmamışlardır. Çünkü bu uygulama Şiîliğin toplumdaki yerleşmesine fayda sağlayacaktır.[172] Buna benzer ulemaya ilişkin daha nice örnekler verilmektedir. Bunların bir kısmı bundan sonraki bölümlerde de yer yer değinilecektir.

Yukarıda bahsedilen maddelerle birlikte Şiîleştirme politikaları Şah İsmail ile bağlı kalmayıp sonraki şahlarla da devam etmiştir. Bahsi geçen Şiîleştirme eylemlerine ek olarak şunları ekleyebiliriz; imam veya torunların kabirlerini ziyaret etmek, Şâh İsmail tarafından Eimme-i Masumîn'in isimlerinin altın harfler ile camilere işletilmesi, cami içerisindeki ehl-i sünnet minberlerinin değiştirilmesi, İmamîyye'nin dışındaki bir usul ile namaz kılanların öldürülmesi, Tebriz ile diğer yerlerde Şiîlere zulmedenlerin yakalanması ve cezalandırılması, sahabeye hakareti duyanların da " çok olsun, az olmasın!'' diye karşılık vermesi ve aksi çıkanların öldürülmesi, sikkelerin üzerinde Ali Veliyullah ibaresinin olması, Âşûrâ ve Kerbela günlerinde Isfahan'dan yola çıkılıp İmam Rıza'nın türbesine yürünmesidir.[173]

2.4. Safevî Devleti'nin Ulema Arayışı

Safevîler'in tercihlerini neden Cebel-i Âmil'den yöne kullandıkları tam olarak bilinmemektedir. Ancak buna dair Rula Abisaab'ın değerlendirmesi önem arz etmektedir. Bu konuyu dört eş zamanlı olay ile açıklamaya çalışmaktadır. İlk neden 16. yüzyılda Irak-Hille ilim merkezinin önemini kaybetmesi, burada önemli sayılacak ulemanın kalmaması akabinde aynı yüzyılın başlarında Cebel-i Âmil'in öne çıkmasıdır. İkinci neden Sünnî yönetimler ile Âmili alimlerin iletişim halinde olmalarıdır. Üçüncü neden, Sünnî fıkıh ve kelam alanlarında da Sünnî ulemayla iştirak edip birikim elde eden Âmili ulemasının nitelikli olmasıdır. Son neden ise Âmilî ulemanın içtihadı önemsemesi ve Sünni

172 Şahin, "Şiâ Düşüncesinde Ezanın Yapısı", 48-49.

173 Şahin, "Şiâ Düşüncesinde Ezanın Yapısı", 48; Çelenk, "Safevîlerin Din Politikası", 16; Kaplan, "Şiîliğin İran Topraklarında Egemenliği", 192-194.

propagandayı önleyebilecek yetişmişliğe sahip olması Safevîler için oldukça önemlidir.[174]

Safevîlerin bölge dışından Arap ulemayı getirmesi iki şekilde yorumlanmıştır. Bu görüşlerden bir tanesi Şiîleştirme programında kullanılacak Şiî ulemanın bölge de olmaması sebebiyledir ki bu durum Safevîler için bir zorunluluktur. Ancak diğer yönden ise Arap ulemanın bölgeyle bağlantı olmaması sebebiyle bağımsız ve daha faydalı olacağının düşünülmesidir ki bu durum da tercihe bağlı olarak ulema arayışına gidildiğini gösterir. Arap ulemanın getirilişinin tercihe mi ya zarurete binaen mi olduğu yorumları tartışılagelmiştir.

2.4.1. Ulema Arayışının Zorunluluk-Tercih Olması

Safevî Devleti'nin resmi mezhebinin Şia olarak seçilmesi zorunlulukları da beraberinde getirmiştir. Yönetim politikasının İsnâaşeriyye Şiâsı olarak belirlendiğine göre elbette bu mezhebin inceliklerini bilen ulemaya da ihtiyaç duyulacaktır. Hele ki imamet teorisinin ön plana çıktığı İmamîyye mezhebinin bilinmesi, uygulanması açısından ulemanın rolü çok ayrı olacaktır. Bu bağlamda yönetim iradesinin destekçisi olarak da sayabileceğimiz bir ilmiye sınıfına Safevîler ihtiyaç duymuştur. Bölgenin dinsel görünümüne bakıldığında Şiânın azınlıkta olduğu, yetişmiş Şiî ulemanın olmadığı görülecektir. Dolayısıyla Safevîlerce 15.yüzyıl sonlarında dünyadaki önde gelen Şiî merkezleri olan Cebel-i Amil, Bahreyn ve Necef gibi Arap bölgelerinden İmamîyye mensubu Arap ulemanın İran'a getirilmesi amaçlanmıştır.[175]

Safevîlerin ulema arayışındaki yöntemde Safevî Devleti'nden yaklaşık 150 yıl önce kurulan Serbedârî devletinin tecrübesinden istifade etmiş olabilirler. Serbedârîler "içinden çıkamadıkları fıkhi meselelerin halli ve hayatta karşılaşılan çeşitli konularda

---

174 Rula Jurdi Abisaab, *Converting Persia: Religion and Power in the Safavid Empire* (London: I.B. Tauris, 2015), 11-13; Rula Jurdi Abisaab, "The Ulama of Jabal 'Amil in Safavid Iran, 1501-1736: Marginality, Migration and Social Change", *Iranian Studies* 27/1 (1994): 103-104.

175 Andrew J. Newman, "The Myth of the Clerical Migration to Safavid Iran", *Die Welt des Islams*, 33 (1993): 66.

başvuracakları bir dinî merci olması" muradıyla döneminde önde gelen Şiî uleması Şehîd-i Evvel'e bir davet[176] göndermişlerdir.[177]

Davetin gönderilme amacı Ali el-Müeyyed'in Şiîliğin devletin resmi mezhebi olarak ilan edilmesinde sonra aşırı Şiî fikirlere karşı olarak İmamî düşünceyi topluma egemen kılması amacıdır. Sünnî bölgede olmalarından dolayı da öne çıkan Şiî ulemadan yoksundurlar. Bu sebeple kendilerine yardımcı olmak için bölge dışındaki Şehîd-i Evvel gibi Şiî ulemaya yönelmişlerdir.[178]

Şehîd-i Evvel, Ali el-Müeyyed tarafından gelen davete icabet etmemiştir. Ancak İmamîyye fıkhına dair el-Lüma'atü'd-Dımeşkıyye adındakini eserini Horasana elçisi vasıtasıyla göndermiştir. Davete icabet etmemesinin arkasında ise Serbedârî idaresine

176 "Güzel kokusunu yayan, geçtiği yerlerde kokusunu arkasında bırakan amberin güzel koku yayması gibi bir selam. Dolunayla her durumdayken mukabele eden bir selam. Her sabah güneşiyle eşdeğerde olan bir selam. Her zaman gayretli çalışmalarıyla ilim talep etme ve ilimden faydalanan hakiki din güneşine selam. İrade sahibi ve makamı yüce, âlim, vazife-şinâs, fazilet sahibi, övülmüş özelliklere sahip muttaki, temiz soylu zamanın allâmesi, milletlerin rehberi, derinlik sahibi âlimlerin örneği, faziletli muhakkiklerin tâbi olduğu, fırkaların ve tarikatların açıklayıcısı, İslam ölçütleri içinde sorunları halleden, çeşitli faziletler, ilim ve hünerleri daha ileri seviyeye taşıyan, Peygamberlerin vârisi, İmamların adetlerini ihya eden, Mevla'mızın mübarek huzuruna; Allah'ın yeryüzüne koyduğu sır, Hz. Muhammed ve Ehl-i beyti hürmetine sonsuz nimetleri ve sa'yini kendi devletinin üzerine açan doğru dinin güneşi olan önderimiz! Size muhabbet besleyen sizin hayranınız olan ben, sizi görmeyi sonsuz bir derecede arzulamaktayım. Arzum budur ki bu ayrılığın ardından sizi ziyaret etmeğe müşerref olayım. Görüş sahiplerinin mercii konumunda bulunan siz zât-ı âlilerin makamına arz ederim ki Horasan Şiîleri - Allah onları muhafaza etsin- sizi görmeye ve sizin fazilet deryanızdan ve ilminizden feyz alarak görmeye hasrettirler. Bu diyarın ilim sahipleri zamanın kötülüğünden çoğu veya tamamı darmadağınık olmuşlardır. Emîrü'l-müminîn 'âlimlerin ölümleriyle dinde gedik açılır' demektedir. Biz aramızda fetvasına ilmî açıdan itimat edilebilecek ya da halkımızın doğru yolu ve inançları ondan öğrenebilecekleri kimseyi bulamıyoruz. Allah'tan niyaz ediyoruz ki zât-ı âlileriniz bizlerin yanında bulunur ve üzerimize nur saçarsın ki ilmini takip edelim ve senin usulünü kendimize rehber edinelim. Büyüklüğünüz ve cömertliğinizin âlemde bilindiğini, kerametinizin her bölgeye yayılmış olduğunu bilmekteyiz. İyi niyetli rica ve hacet, kerîm dergâha götürüldüğünde yerine getirileceğine inandığımızdan ümit ederiz ki ricamız ve arzumuza icabet edilir. Allah Teâlâ, 've onlar ki Allah`ın gözetilmesini emrettiği şeyi (akrabalar ve müminler arasında olması gereken bağı) gözetirler…' [er-Ra'd, 13/21] buyurmaktadır. Hiç şüphesiz aramızda akrabalık bağı vardır. O da İslâm'ın getirdiği manevi bir bağdır. Korunması gereken bağlılığın en önemli olanı iman bağıdır. Ondan sonra bedensel ve akrabalık kan bağı gelir. Bu iki bağı zamanın akışı ve dünyadaki hâdiseler birbirinden ayıramaz. Bu ikisi fırtınaların bile yıkamadığı iki kayadır. Bizim vatanımızın liderinin ve rehberinin olmaması sebebiyle Allah'ın gazabına uğrayacağı endişesi içerisindeyiz. Her vakit lütfedip Allah'a tevekkül ederek bir mazeret göstermeksizin buraya teşrif ederseniz çok fazla ihsanla karşılaşacaksınız. Elhamdülillah sizin değerinizi biliyoruz. Ve inşallah hakkınızı tanıyıp sizi değerli kılacağız. Sizin beğenilmiş temiz hasletlerinizden dolayı ümit ediyoruz ki bu kadar ısrarcı olmamızı affeder ve sözü bu kadar uzatmamızı bağışlarsınız. Selam İslam milletinin üzerine olsun. Seni seven ve sana hayranlık duyan Ali el-Müeyyed" Kâtib, *Şiâda Siyasal Düşüncenin Gelişimi*, 419-420.

177 Serbedârîler ile ilgili geniş bilgi için bk. Erdoğan Merçil, "Serbedârîler" (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36: 549-550; Ali Hakan Çavuşoğlu, "Şehîd-i Evvel" (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38: 437-440; Çelenk, "Safevîlerin Din Politikası", 19.

178 Habib Kartaloğlu, "Şiî Ulemâya Yönelik Davet ve Fermanlar: Şehîd-i Evvel ve Ali el-Kerekî Örneği", *İran Çalışmaları Dergisi*, 3/2 (2019): 46.

bakışı, Ali el-Müeyyed'in samimiyetini bilmemesi ve kendisine verilecek rolün belirsizliği gibi bir birçok etkenler bu tutumuna sebep olmuştur.[179]

Safevîler ile Serbedârîler'in pek çok ortak özelliği vardır. Her iki devlette aşırı olan fikirlere karşı gelip yerine rasyonel İmamîliği topluma yaymak istemiş, Şiîliği resmi mezhep olarak kabul etmiş, on iki imam adına para bastırmış, Serbedârîler dervişlerle başa gelirken Safevîler Kızılbaş Türkmenlerle başa gelmiş, her iki devlette rakip gördüklerini tasfiye etmiş ve özellikle de dışarıdan ulemanın kendi topraklarına gelmesini istemişlerdir.[180]

Safevî Devleti için ulemanın zorunluluk ya da tercih olması belirlemiş oldukları Şiîleştirme programıyla alakalıdır. Sünnîliğin baskın olduğu bir ortamda Şiîleştirme hedefinin olması birçok desteklemeyi gerekmektedir. Zorunluluk ya da tercih meselesi dönemin eserlerinden yola çıkılarak anlatılmak istenilecektir. Zaten bu alanda çalışma yapan araştırmacılarda bu başlıkla ilgili yorumlarını Hasan Rumlu'nun eserine atıf yaparak açıklamaktadır.

Ḥasan Beg Rumlu, Safevîlerin tercihlerine yönelik olarak şöyle demektedir:

> *O vakit insanlar Ca'ferî mezhebinin esaslarını İsnâaşeriyye'nin kanunlarını bilmiyorlardı. Zira İmâmiyye mezhebine ait fıkıh kitaplarından biri yoktu. Şerîat penâh Gâzî Naṣrullah Zeytûnî'nin elinde bulundurduğu Sultânu'l-ulemâ el-Mütebaḥḥirîn Şeyh Cemâlüddîn el-Ḥillî'nin telif ettiği Ḳâvâidü'l-İslâm adlı eserinin birinci cildi ile dinî konularda eğitim veriliyordu. Gün geçtikçe İsnâaşeriyye mezhebinin hakikat güneşi yükselmeye başladı.*[181]

Gerek bu bölüme atıf yapan gerekse de doğrudan alıntılama yapan çalışmacılar Safevîlerin bölgede Şiî ulema yoksunluğu çektiği ve Şiî kaynaklarından olmamasından dolayı bölge dışındaki ulemaya yöneldikleri ifade edilmektedir.[182]

Araştırmacıların çoğunluğuna göre özellikle batılı araştırmacılara göre[183] Safevî programın uygulanması konusunda Safevîlere yardımcı olacak ilmiye sınıfının

---

179 Kartaloğlu, "Şiî Ulemâya Yönelik Davet ve Fermanlar", 50-51; El-Kâtib, *Şiâda Siyasal Düşüncenin Gelişimi*, 421.

180 Kartaloğlu, "Şiî Ulemâya Yönelik Davet ve Fermanlar", 47.

181 Hasan-ı Rumlu, *Ahsenü't-Tevârîh*, 86.

182 Browne, *A Literary History Of Persia*, 54-55; Mazzaoui, *The Origins of the Safavids*, 6; Muhacir, *el-Hicretü'l-Âmiliyye*, 221.

183 Detaylı olarak incelemek için bk. Kartaloğlu, "Batılı Araştırmacılara Göre".

oluşturulması ve bu suretle bölge dışından ulemanın gelmesi zorunluluk olarak görülmektedir. Ulemanın bölge dışından gelmesi ya da getirilmesinin zorunluluk olduğunu Browne'da düşünmektedir. Browne batıda ulemanın İran coğrafyasına gelmesi konusunu ilk araştıran çalışmacıdır. O Şah İsmail'in Tebriz'i ele geçirdiğinde Şiî eser ve alim bulamadığını ve bu sebeple Basra Körfez'inde yer alan Bahreyn ile Suriye'nin Cebel-i Amil bölgesinden bu ihtiyacı karşıladığını ifade eder.[184]

Edward Browne'den sonra gelen araştırmacılar aşağı yukarı onun fikirlerine yakın düşünerek Arap ulemanın getirilmesini zorunluluk olarak görmüştür. Örneğin Momen görüşlerini açıklarken yukarıda bahsedilen Hasan Rumlu'nun ifadelerine atıf yapmıştır. Momen, O dönemde Kâşân, Kum ve Rey gibi Şiî merkezlerinin önemini yitirdiğini ve çok az denilecek kadar buradan alim yetiştiğini söyler.[185]

Ulemanın getirilmesinin ya da davet edilmesinin tek sebebinin bölgedeki Şiî alim ve eser yokluğu olmadığı, ulemanın getirilmesinin daha tercih edilebilir olacağı Hourani, Abisaab ve Arjomand tarafından düşünülmektedir.[186] Örneğin Hourani, bölge dışından ulemanın gelmesini devletin geleceği ve siyasi olan meşruiyet için daha faydalı görmektedir. Çünkü bölgedeki nüfuz sahibi olan kişilerle bağlantısı olmayan ve hüküm çıkarabilen ulema devlet için daha etkili olacaktır.[187]

Abisaab, konuya dair Ḫândmir'in (ö. 942/1535-36) Ḥabîbü's-Siyer gibi Safevî kroniklerine atıf yaparak Safevîler'in yetişmiş Şiî ulemadan yoksun olmadığını söylemektedir. Handemir'e göre Emîr Niẓâmüddîn Abdülḥayy fıkıh ve fıkıh usulünde ve Mevlânâ Abdülali gibi hadis konusunda bilgi sahibi olan On İki İmam mezhebine göre yetişmiş ulemaın Şah İsmâil zamanının erken dönemlerinde var olduğunu söyler. Abisaab da görüşünü bu bilgiye dayandırır.[188] O Safevîlerin hem siyasi gruplarla hem de bölgedekilerle köklü bağlantıları olmayan İmamî ulemanın kendileri için daha az tehdit oluşturacağını söylemektedir.[189]

---

184 Browne, *A Literary History Of Persia*, 360.

185 Moojan Momen, *An Introduction to Shi'i Islam: The History and Doctrines of Twelver Shi'ism* (New Haven: Yale Univ. Press, 1985), 108.

186 Said Amir Arjomand, *The Shadow of God and The Hidden Imam* (Chicago: University of Chicago Press, 1984), 129; Abisaab, "The Ulama of",113-115.

187 Hourani, "Cebel-i 'Amil'den İran'a", 221.

188 Gıyasüddin Handmir, *Tarih-i Habibü's-Siyer* (Tahran: Kitabhane-i Hayyam, 1333), 614-616; Hourani, "Cebel-i 'Amil'den İran'a", 121.

189 Abisaab, "*The Ulama of*",120-121.

Görüldüğü üzere sınırlı olan kaynaklar üzerinden farklı görüşler ortaya atılmaktadır. Araştırmacıların bir kısmı ulemanın gelmesini Safevîlerin açısından zorunluluk olarak görmekteyken bir kısmı ise farklı sebeplere bağlı olarak daha tercih edilebilen bir durum olarak kabul etmişlerdir. Kevserânî'de davet edilmenin iki sebebi olduğunu ifade eder. Bunlardan ilkinin fıkıh alanında eksikliklerin olması ve devletin teşekkülünde İmamî ulemanın İran'da topraklarında azınlıkta olmasıdır. Diğerinin ise Sufî olan Safevîyye tarikatının devletleşebilmesi için fakihlere ihtiyacının olmasıdır.[190]

Netice itibariyle Safevîlerin dışarıdan ulema getirmesinin bir zorunluluk olarak çoğunlukla kabul edilmektedir. Tercih olarak gören araştırmacılarda ulemanın gelişini birçok sebeple izah etmek istemiştir. Her ne kadar farklı tercihler sebep olarak gösterilse de bu tercihin Safevîler için öncelikli bir tercih olduğunu söyleyebiliriz.

2.4.2. Ulemayı Davet İçin Resmi Mektup Yazılması

Safevîler ulemanın gelmesi için doğrudan mektuplar yazmışlardır. İran'a gelen her ulema davet üzerine de gelmemiştir. Öne çıkan Kerekî gibi ulemaya Safevî şahları doğrudan mektup yazmışlardır. Gelen ulema hem kendisi için hem de bölge için pek çok değişikliğe sebep olmuştur. Özellikle Şah tarafından iltifatlarla ve müstesna unvanlarla taltif edilmesi ulemanın özgüvenini ve gücünü artıracaktır. Kerekî'ye yazılan mektup ulemaya verilen değeri başarılı bir şekilde açıklamaktadır. Çünkü ulemanın gelişi ile din-devlet ilişkisi, Şiî ulemanın devlet içerisinde otoriter bir yapıya kavuşması bu yaklaşımlarla alakalıdır.[191]

Kerekî'nin otoritesini kuvvetlendiren Şah Tahmasb tarafından 16 Zilhicce 939 tarihde yazılan ferman şöyledir:

> *Zuhuruyla âlemde cehaletin bertaraf olduğu Hz. Muhammed'in şeriat-ı garrâsının ulemasının makamının yüceltilmesi ve onların değerinin hakkıyla bilinmesi, saltanatın (devletimizin) istinad ettiği unsurlardan olup, üzerine hayr ve saadetin bina edildiği temel esaslardandır. Seyyidi'l-Mürselin'in şeriatının esaslarını ihya etmek ve masum imamların yolunu izhar etmek, ki bu yol tozu, karanlığı ve bidatleri bertaraf eden güneş*

190 Kevserani, *Fakih ve Sultan*, 154.
191 Çelenk, *İran'da Şiiliğin Seyri*, 276.

gibidir, adalet güneşinin doğması ve din sahibinin dinini ikame etmenin şartıdır.

Din âlimlerine tabi olmak, onlara bağlanmak, gösterdikleri yolda yürümek, bu amaca ve sonuca ulaşmanın yoludur. Onların din yaymaları ve seyyidi'l Mürselin'in şeriatını koruma sebebiyledir ki, insanlar adaletin bataklığından hidayet sahasına yol bulabilmektedir. Onların sözlerinin bereketi ile insanların (ehli taklid) zihnndeki tozlar ve karanlıklar dağılır. Bahusus, feyiz ve makam sahibi zatınız, masum imamların yolunun mütehassısı, hâtemü'l-müçtehidin makamına erişmiş, Hz. Peygamberin ilminin vârisi, Emirü'l-Müminin'in dininin koruyucusu, ehl-i takva ve Salihlerin önderi, Hücceu'l-İslâm ve'l-Müslimin, insanları gerçek dine ulaştİran rehber, dinin kurallarını vaz'eden, iyilerin tabi olduğu, asrın insanlarının hidayet rehberi, helal ve haram'ın şârihi, İmâmın (Mehdîy-i Muntazar) nâibi, sahip olduğu bu kudsî kuvvetle ümmetin müşkillerini çözmüş (olan şahsınızla bu iş daha da sağlam olacaktır). Kıymetli ulema da her beldeden, sizin feyiz ve bereketinizden istifade etmiştir. Zira onlar sizin (tespit ettiğiniz) ahkâma uymanın kurtuluş vesilesi olduğunu bilmektedir.

Bundan dolayı, saltanatımızın himmetini ve güzel niyetlerimizi, zatınızım makamını âli kılmaya ve sizleri tebcil etmeye hasrettik. Bunu temin için, devletin ileri, vezirler, emirler ve bilumum makam sahiplerine öncülük etmeniz muradımızdır. Bütün işlerde size itaat edeceklerdir. Emrettiğiniz yapılacak nehyettiğiniz yasaklanacaktır. Şer'i ve dini işlerde görev verdiğiniz görevine edecek, görevine son verdiğiniz de azledilecektir. Birini azlettiğinizde veyahut nasbettiğinizde bu hemen yerine getirilecek, bunun için başka bir senede ve makama ihtiyaç duyulmayacaktır. Yazan Şah Tahmasb- 16 Zilhicce 939.[192]

Ayrıca yayınlanan bu fermanın kenarına bakıldığında Şah Tahmasb ait hatla *"yukarıda belirtilen hükümler ve insanların kendisine tabi olduğu kişi (mukteda'l-enâm) hakkında tüm emirler imzalanmıştır. Bu emirlerin hilâfına hareket edenler mürted ve melundur"* ibaresinin yer aldığı görülecektir.[193]

Yukarıda metni geçen mektubun haricinde Kerekîye yönelik yazılmış başka mektup daha vardır. Ancak bu mektubun yukarıdaki mektup gibi yazılma tarihi yoktur.

192 Muhacir, *el-Hicretü'l-Âmiliyye*, 183-185; Çelenk, *İran'da Şiiliğin Seyri*, 276-277.
193 Kartaloğlu, "Şiî Ulemâya Yönelik Davet ve Fermanlar", 57.

Araştırmacılar bu fermanın H. 939 yılından önce tahminen 936'da kaleme alınmış olabileceğini iddia etmektedir.[194] Bu fermanın içeriği de şöyledir;

> *İmam Sâdık'a nispet edilen sahih bir hadiste şöyle buyurulur: "Bizden hadis rivayet eden, helalimizi ve haramımızı araştıran ve hükümlerimizi bilen kimselere tabi olunuz. Onun verdiği hükme razı olunuz. Zira onları sizin üzerinize hâkim kıldım. O bir hüküm verdiğine onun hükmünü kabul etmeyen kimse Allah'ın hükmünü hafife almış ve bizim hükmümüzü de reddetmiştir. O Allah'a karşı gelmiş olur ve şirk sınırındadır. Bu hadise göre Seyyidü'l-mürselîn'in şeriatının koruyucuları olan müctehidlerin hükümlerine muhalefet etmek şirk mesabesindedir. Bundan dolayı hâtemü'l-müctehidîn, Seyyidü'l-mürselînin ilimlerinin vârisi, Mâsum İmâm'ın [Mehdî el-Muntazar] nâibi (nâibü'l-İmâm) ismi gibi yüce olan [Ali el-Kerekî'ye] muhâlefet eden ve ona tabi olmayan hiç şüphesiz merdud kabul edilip bulunduğu görevlerden uzaklaştırılacaktır. Böyle birisi ciddi tedbirler alınacak ve şiddetli cezalar uygulanacaktır. Tahmasb b. Şâh İsmâil es-Safevî el-Mûsevî.*[195]

Yayınlanan fermanlar her ne kadar sadece Kerekîyle ilgiliymiş gibi gözükse de genel olarak ulemanın da konumunu güçlendirmektedir. Kerekî'ye ilişkin hâtemü'l-müctehidîn gibi nitelendirilmesi yapılan birçok ulemanın değerini daha da artırmıştır. Toplumsal dönüşüm açısından da Safevîler böyle bir ilmiye sınıfına ihtiyaç duymaktaydı.

Ulema iktidarın meşruiyet zeminin genişlemesine yardımcı olmuştur. Fermanlara bakıldığından devlet erkanının hepsinin Kerekî'ye[196] itaat etmesinin gerektiği görülecektir. Ayrıca Kerekî'nin herhangi birisini göreve ataması ya da azletmesi için başka birisinden onay almasına gerek olmamıştır. Bu fermanlar bu eylemlerin önünü açmıştır.[197]

Kartaloğlu, fermanda mukteda'l-enâm ve nâibü'l-İmâm makamkarının en önemli iki sıfatlandırma olduğunu düşünür. Çünkü mukteda'l-enâm Safevî toplumundan olan herkesi içine aldığı ve herkesin rehberi olduğu kabulüne dayanır. Öte yandan nâibü'l-İmâm vurgusu gaib imamın temsilcisi olunduğunun ve Safevîlerin onaylandığının

---

194 Kartaloğlu, "Şiî Ulemâya Yönelik Davet ve Fermanlar", 57.

195 Muhacir, *el-Hicretü'l-Âmiliyye*, 126, 226; Kartaloğlu, "Şiî Ulemâya Yönelik Davet ve Fermanlar", 57.

196 Şah Tahmasb'ın yayınladığı fermanın içeriğiyle alakalı değerlendirme için bk. Said Amir Arjomand, "Authority and Political Culture in Shi'ism", *The Journal of Religion* 70/4 (1990): 250-262.

197 Kartaloğlu, "Şiî Ulemâya Yönelik Davet ve Fermanlar", 58.

anlamına gelmektedir. Nitekim Kerekî tarafından haraç ve cuma namazı gibi fetvalar Şiî düşüncesindeki anlayışa aykırı olarak Safevîlerin cair yönetiminin onaylandığı anlamına gelecektir.[198]

2.5. Ulemanın İran'a Gitme Nedenleri

Cebel-i Âmil ulemasının İran topraklarına gitmesiyle alakalı Batıda neredeyse bir asırdır çalışmalar vardır. Bu çalışma ilk olarak E. G. Browne ile başlamıştır.[199] Âmilî ulemanın gelmesine sebep olan özel ve genel birçok sebep vardır. Araştırmacıların ekseriyetle üzerinde durdukları sebepler ise Safevî devletinin ulemaya tanımış olduğu imkanlar ile Osmanlının baskı yaptığı iddiasıdır.

El-Muhâcir gibi kimi araştırmacılar, Âmilî alimlerin kendi topraklarından çıkmasına ve İran'a gitmelerini gerektiren temel sebebin Osmanlı'nın Şiî eğitim merkezlerindeki baskı ve Safevîlerin sunmuş oldukları imkanların olduğunu düşünmektedir.[200] El-Muhacir, Osmanlı-Safevî Devletlerinin karşı karşıya gelmelerinin Şiîliğe karşı öfkenin duyulmasına, Suriye'nin fethedilmesiyle de dini yapının değişmesine yol açtığını ve böylece İran'a göç yolunun açıldığını söyler. Öyle ki netice olarak Osmanlı korkusunun Safevî imkanlarının önüne geçtiğini söyler.[201]

Çalışmalara bakıldığında ulemanın gitme sebebinin baskı olup olmadığı çokça tartışılmıştır. Sınırlı kaynaklar ve örneklemeler üzerinden yorumlamalar yapılmıştır. Baskıyı kabul edenlere göre Sünnî iktidarların Şiî merkezlerde yaşayan ulemaya baskı yaptığı ve bu baskıyla beraber ulemanın Safevî himayesine ve imkanlarına gitmek istedikleri aktarılmaktadır.[202] Baskıyı kabul etmeyenler de olmuştur. Öyle ki Osmanlı ulemayı ayrıştırıcı politikalardan uzak tutmuş hatta ulema Safevî topraklarına göç etmek yerine Sünnî idarecilerin olduğu ana vatanlarında kalmayı istemişlerdir.[203]

Abisaab, Memlük ve Osmanlı devletlerinin idaresinin politik yapısı gereği işkence ve tehditle ötekileştirilmiş olan Şiî fakihlerin göç etmiş olduğunu söyler. Göç eden alimlerinde aile bağlarının olduğunu ve İran'da kendi ailelerinin yerleştiklerini yerlere

198 Kartaloğlu, "Şiî Ulemâya Yönelik Davet ve Fermanlar", 59.
199 Kartaloğlu, "Batılı Araştırmacılara Göre", 27, 44.
200 Muhacir, *el-Hicretü'l-Âmiliyye*, 63.
201 Muhacir, *el-Hicretü'l-Âmiliyye*, 64-65.
202 Muhacir, *el-Hicretü'l-Âmiliyye*, 93-97; Abisaab, "The Ulama of", 111.
203 Newman, "The Myth of", 66-112; Stefan Winter, *The Shiites of Lebanon under Ottoman Rule, 1516–1788* (Cambridge: Cambridge University Press, 2010), 20; Stewart, "Safevî İran'a", 81.

ikamet ettiklerini söyler. Ekseriyetle de bu göçün hoca-talebe modelinde olduğunu söyler.[204] Stewart da Cebel-i Âmildeki Şiî ulemanın farklı şekillerde zulüm ve baskıya maruz kaldıkların iddia etmektedir.[205]

Andrew J. Newman, Osmanlı yönetiminin bölgedeki Şiî ulemayı dışlayıcı uygulamalara gitmediğini, o dönemdeki yapılan baskının da İmamî ulemanın anavatanlarını terk edecek düzeyde olmadığını söyler. Hatta Newman, Safevî İran'a kitleler halindeki gidişin kabul edilemeyeceğini, çok sayıda Arap Şiî ulemanın Safevî Şiîliğini kabul etmediğini söyler. O Arap İmamî alimlerin Safevî Şiîliğine mesafeli durmalarının sebeplerini, Safevîlerin İmamîyye doktrinin pratikte alakalarının olmamaları, Safevîi dini söylemlerin aşırılıklar barındırması, siyasi ve askeri başarısızlıklarından dolayı geleceklerine yönelik tereddütler barındırması gibi nedenlerle açıklamaktadır.[206] Kathryn Babayan ile Jean Calmard da Newman'ın tezini kabul etmektedir.[207]

Newman, Zeynüddîn ve Hüseyin b. Abdüssamed'in kariyerlerinden bahsederek baskı olmadığını açıklamaktadır. Ulema vatanlarını terk edecek kadar baskıya uğramamışlardır. Zeynüddîn el-Âmilî'nin Nuriye Medresesine Osmanlı yönetimince atanması baskı olmadığını gösterir. [208] El-Muhacir ise onun hayatının neredeyse çoğunu korku içinde geçirdiğini söyler.[209]

Newman, Şehidi Sânî'nin Baalbek'te Nuriye Medresesine tayin edilip orada İslam hukukunun beş mezhebe göre öğretilmesi için atandığını söyler. Başka bir delil olarak ise Ḥüseyin b. Abdüṣṣamed'in imamet konusunu İmamî olmayanlarla çekinmeden açık açık münakaşaya girmesini göstermektedir.[210] Steward, ise ulemanın istediği gibi davranılmalarına izin verilmeyeceği ve kendi istekleri ile bunları yaptıkları anlamına gelmeyeceğini söyler. Hatta Zeynüddin ve Hüseyin b. Abdüssamed'in Kahire'de olmaları

---

204 Abisaab, "The Ulama of", 105, 108, 109.
205 Stewart, "Safevî İran'a" 291-295.
206 Newman, "The Myth of", 66-112.
207 Kathryn Babayan, "Sufis, Dervishes and Mullas: The Controversy Over Spiritual and Temporal Dominion in Seventeenth-Century Iran", içinde *Safavid Persia A History of an Islamic Society*, ed. Charles Melville (London: I.B. Tauris, 1996), 119; Jean Calmard, "Shi'i Rituals and Power, Ii. the Consolidation of Safavid Shi'ism: Folklore and Populer Religion", içinde *Safavid Persia A History of an Islamic Society*, ed. Charles Melville (London: I.B. Tauris, 1996), 140.
208 Newman, "The Myth of", 106.
209 Muhacir, *el-Hicretü'l-Âmiliyye*, 95.
210 Newman, "The Myth of", 68, 106.

sebebiyle Şafii alimlermiş gibi davranarak büyük bir ihtimale dayanarak Takiyye yaptıklarını söyler. Aynı zamanda imamet konusunda Hüseyin b. Abdüssamed'in tartışma yaptığı ortamda Şiî inançların tartışıldığı bir ortam olduğunu söyler.[211]

Stewart'a göre, Zeynüddin'in İstanbul'a gitmeden önce büyük tehlike hissettiğini, kendisinin heretik olarak ilan edilmesinden korktuğu için Sayda kadısından hal tezkeresi almadığını, İstanbul alimlerince onun Şiî alim olarak ilan edileceğinden korktuğunu ve az tehlikeli olduğu için Nuriye medresesinde ders verdiğini söyler. O, İstanbul'da Şehidi Sânî'nin öldürülmesi ve tepki olarak öğrencisi Hüseyin b. Abdüssâmed'in bölgeden ayrılmasını baskının varlığının delili olarak gösterir. [212]

Arıkan, Zeynüddin el-Âmilî'nin öldürülmesinden yola çıkılarak genel yargılara varmanın yanlış olduğunu söyler. Bu konunun içerisinde pek çok tutarsızlığı ve yanlış bilgiyi içerdiğini ifade eder. Zeynüddin el-Âmilî'nin öldürülmesini bahseden en temel kaynaklarda yanlış bilgilerin olduğunu söyler. Sayda Kadısı Maruf'un İmamîyye'nin görüşlerine reddiye yazmış olabileceğini ve bölgedeki Şiîleri zor durumda bırakmış olabileceğini de ifade etmektedir. Zeynüddin el-Âmilî'nin öldürülmesi sonrasında, öldürülmesinde nüfuz kullanan birisi olarak addedilen Abdurrahim el-Abbasî'nin bahsedilen tarihten neredeyse iki ya da üç yıl önce öldüğü, dönemin hükümdarı Sultan Selim zikredilirken halbuki Kanuni Sultan Süleyman olduğu iddialardaki çelişkilerden bazısıdır. En yüksek rütbeli olarak Vezir Rüstem Paşa zikredilse de siyasi anlamlar içeren mezhebi faaliyetler yürütmüş olsa da alimin mezhebinden dolayı öldürülmeyeceğini söyler. Nihayetinde Zeynüddin el-Âmilî'nin hayatı çelişki ve yanlışları da içerisinde barındİran Şiî kaynaklarda geçmektedir. Bu tür referans olarak kullanan verilerinde yanlış ve tarafsız olabileceği, dolayısıyla geçerliliğinin de makul olmayacağı görülmektedir.[213]

Safevîler'in ulemayı İran dışında aramalarındaki temel saik yetişmiş Şiî ulemanın olmamasıdır. Her ne kadar Kum ve Kâşân gibi yerlerde Şiî nüfus olsa da kendi programlarına yarayacak ölçüde bir ulema yoktu. Bu sebeple bölge dışından ulema getirilmiştir. Gelen ulemanın da ekseriyetle hoca-talebe ilişkisi içerisinde geldiğinden ulema ihtiyacı gitgide kapanmaktadır. Gelen ulema Safevî siyaseti gereği önemli

211 Stewart, "Safevî İran'a", 292.
212 Stewart, "Safevî İran'a", 292-293.
213 Zeynüddin El-Âmilî'nin öldürülmesiyle alakalı detaylı olarak değerlendirmek için bk. Âdem Arıkan, "Zeynüddin El-Âmilî'nin Öldürülmesiyle İlgili İmâmiyye Tabakât Kitaplarındaki Kurguların Değerlendirilmesi", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 19 (2010): 87-112.

mevkilere gelmiştir. 15. yüzyıl bitiminde Cebel-i Âmil, Necef ve Bahreyn gibi başlıca Şiî merkezlerinin başında gelmekteydi. Gelen ulema neredeyse vasat düzeyde olup, basit dini ibadetleri yerine getirmede insanlara yardımcı olan, genç diyebileceğimiz yapıdayken yeni İran'da güç sahibi bir mevkiyi elde etmişlerdir.[214]

Âmilî ulemanın Safevî Devleti'nin himayesine girmeleri, Şahların onları iltifatlarla İran'a davet etmesi, otoritenin kendilerine yüksek mevkiler ile maaşlar vermesi, Safevî İran'ında halk arasında daha itibarlı bir konumda olmaları gibi muhtelif nedenler ulemanın gitme yönündeki tercihinde etkili olmuştur.

2.6. Ulemaya Yüklenen Misyon

Safevî Devleti'nin Şiî ulemadan temel beklentisi Şiîliğin kendi meşruiyetlerini sağlamaları noktasında topluma yayılmasını sağlamaktır. Gelen ulemanın İran'da yapmış oldukları faaliyetlere bakarak onlara yüklenen misyonu daha iyi anlayabiliriz. Bu kapsamda ulemanın faaliyetlerini inceleyen Çelenk üç başlık halinde bu konuyu tasnif etmektedir. Birincisi, İran'da yeni dini yapının yerleştirilmesi, insanları bu yeni inanca/mezhebe, zorla veya kendi rızaları ile davet etmek. İkincisi, İran'daki Şiî topluma ve bütün Şiî camiaya hizmet verecek yeni nesil Şiî ulemayı yetiştirmek. Üçüncüsü insanlara Şiî geleneğin ve uygulamaların ayrıntılarını öğretmek.[215]

Dini ve kültürel bölümde de incelendiği üzere İran Safevî döneminde kozmopolit bir yapıya sahipti. Bu anlamda mezhepsel ve dinsel anlamda birçok farklılığı bünyesinde barındırmaktaydı. Sünnîlik açısından da nüfusun büyük çoğunluğunu temsil etmekteydi. Keskin bir şekilde Şiîliğe geçiş sistematik bir programla mümkün olabilecekti. Bu sebeple de Şiîliğin İran'da yerleşebilmesi için ulema zorla veya tercihen toplumu Şiîliğe davet etmişlerdir. Yapılan faaliyetlerin neler olduğu genel anlatımlardan ziyade üçüncü bölümde geçecek olan Kerekî gibi isimler üzerinden anlatılacaktır. Genel anlamda ulemanın temel gayesinin Şiî geleneğinin, Safevî devleti içerisinde neşet etmiş yeni Şiî yapıya uyacak tarzda yorumlamalara gitmek, öğretip propagandasını yapmak olduğunu diyebiliriz.[216]

---

214 Çınar, "Safevî Devleti'nde", 24.

215 Çelenk, *İran'da Şiiliğin Seyri*, 310; Benzer bir tasnifi Stewart da yapmaktadır. Bk. Stewart - Kartaloğlu, "Safevî İran'a", 273.

216 Calmard, "Shi'i Rituals and Power", 140.

Şah İsmail ulemayı aktif olarak kullanmıştır. Örneğin ulema pek çok sufinin tasfiye edilmesinde rol almıştır. Özellikle Şah İsmail, Çaldıran Savaşı'ndan sonra Sûfî grupların merkezi yönetimi zora sokacak eylemlerini görünce Kerekî gibi ulema üzerinden harekete geçmiştir. Kerekî Sûfî inançları olsun uygulamalarını olsun reddederek yalanlamıştır. Hatta Sûfîleri İslam dışına kadar taşımıştır. Böylece Şah İsmail Nimetullahiyye ile Nurbahşiyye tarikatları dışındaki aşrı Sûfî gruplara baskı uygulamıştır. Ulema tarikat Sûfîlerine eleştirilerde bulunmuş ve böylece de Kızılbaşlar, Şah nezdinde gözden düşmüştür.[217]

Şah Tahmasb zamanında ulemanın etkili olduğu alan genişlemiştir. Kronik kaynaklarda açık olarak Kızılbaş Türkmenleriyle olan muhalefet işlenmişken ulemaya ilişkin bir olumsuzluk aktarılmamıştır.[218] Şah Abbas döneminde ise Şeyh Bahaî şeriat ile tarikatı kutuplaştırmak yerine uzlaştırmaya çalışmıştır.[219]

Ulemaya yüklenen misyon gerek Şah ile gerekse de toplum ile sıkı bir bağın oluşmasını sağlamıştır. İnişli çıkışlı zaman olsa da ulema birçok alanda etkili olmuştur. Ulemanın rolü o kadar kuvvetlenmiştir ki artık ulema dahi kendi içerisinde gruplaşmaya, rekabete girişmiştir. Cuma namazı ve kıble meselelerinde olduğu gibi. Bir süre sonra halkın itibar ettiği ulema ile Şah'ın atadığı ulema diye sınıf ortaya çıkmıştır. Her ikisine de toplum itibar etmektedir. Çünkü ulemanın dini bilgilerinden ve Gizli İmam'ın çağdaşı olup onlardan birisinin İmamı taklit etmesindendir. Ulemaya verilen bu kadar önem Şah açısından da kısıtlamalara yol açmıştır. Şah'ın almış olduğu kararında ulemanın süzgecinden geçmesi gerekmektedir.[220]

Şiî ulema ile Safevî Şahları yakınlık kurmalarıyla Safevîlere meşruiyet kazandırmak istemişlerdir. Örneğin Şah Safi meşruluğunu tahta çıkışında Mir Damad'ın hutbe okumasıyla elde etmiş ve cenazesi yine önde gelen ulema ile defnedilmiştir.

---

217 Çınar, "Safevî Devleti'nde", 28.

218 Nevruzî ve Ramazanî "Tarihi kaynaklar bu iki kurum arasındaki kargaşadan uzak durmaya çabalamış, onlar arasındaki birlik ve bir tür uyuma daha fazla işaret etmişlerdir. Bazı zamanlar bu iki kurumun ilişkisi iki eşitin ilişkisi olarak yansıtılmıştır. Birbirleriyle iş birliği ve ittifak noktasında ise her biri kendi çıkarlarını gözetmiştir" demiştir. Çınar, "Safevî Devleti'nde", 35.

219 Yılmaz Karadeniz, "Safevî Devleti'nin Kuruluşu Meselesi: Kızılbaşların Ortaya Çıkışı", *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (2015): 37.

220 Çınar, "Safevî Devleti'nde", 28-30.

Nihayetinde ulema da kendi çıkarını düşünerek Abbas ve Safi gibi Şahlara yakın durmuştur.[221]

Ulema, devleti meşrulaştırmak için Şah'a taç giydirme görevini de üstlenmiştir. Bu görevi de Kerekî 16.yy'da müçtehidüzzaman sıfatıyla yapmıştır. 17. yüzyılda bu görev Isfahan şeyhülislamınca devam ettirilecektir.[222] II. İsmail'e taç giydiren de Kerekî'nin oğlu Şeyh Abdul Âli ile Mîr Seyyid'dir. Bunlar da Âmili ekole sahiptir.[223]

2.7. Ulemayla İlişkili Dini Makamlar

Şah İsmail, devleti kurduktan sonra önceki döneme ait kurumsal yapıdan da istifade etmiştir. Sonraki şahlar dönemi de dahil olmak üzere yeni mevkiler inşa edilmekle birlikte mevcut mevkilerde devam ettirilmiştir. Bu başlık altında Safevî devletindeki bütün makam ve mevkilerin incelenmesi olmayacaktır. Konumuz itibariyle doğrudan ya da dolaylı olarak ulema ile bağlantısı olan yerler incelenecektir. Ulemanın konumuna buraya kadar baktığımızda toplum ve devlet ile iç içe olduğunu görebiliriz.

16. ve 17. yüzyıldaki Safevî devletindeki dini-siyasi kurumlar arasındaki ilişki Sünnî devletlerdeki devlet-ulema ilişkisine benzemektedir. Safevî idaresindeki şeyhülislamlık[224] gibi üst mevkiler ile müçtehit, pişnamâz, müderris gibi alt mevkiler dini kurumlarda Sadr idaresine verilerek devlete entegre edilmiştir.[225]

Gelen ulemanın yönetimde yer aldığı konum itibariyle farklı düşünceler vardır. Safevîler bölgede var olan yönetim anlayışına göre Gazneliler, Selçuklular, İlhanlılar ve Akkoyunlu Devletleri gibi İran bölgesinde hüküm süren devletler gibi yönetimlerini Türk-Moğol ilişkisine göre tasarlamıştır. Böylece Türkler askeri pozisyonda değerlendirilirken, bürokrasi içinse Tacik ve İranlılar tercih edilmiştir.[226]

Yeni kurulan devletin teşkilatlanma süreci devam ettiğinden ilk başlar için Kerekî gibi alimler resmi bir makamı temsil etmemekteydi. Ancak nisbet edilen unvanlarla birlikte fakih olarak önemli bir konumları olmaktaydı ve bu özellikleri doğrultusunda

---

221 Çınar, "Safevî Devleti'nde", 36.
222 Arjomand, *The Shadow of,* 177.
223 Mazlum Uyar, *Şiî Ulemanın Otoritesinin Temelleri* (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2004), 109.
224 Safevî Dönemi'nde Şeyhülislamlık, müderrislik, kadılık ve Cuma namazı imamlığı gibi pek çok görev Âmili alimlerce yürütülmüştür. Kronolojik olarak incelemek için bk. Abisaab, "The Ulama of", 419-422.
225 Mazlum Uyar, "Safevîler Döneminde (1501-1722) Devlet Ricâli-Ulema Münasebetleri", *Türkiye Günlüğü Dergisi,* 63 (2000): 66-75.
226 Arjomand, *The Shadow of,* 122; Hourani, "Cebel-i 'Amil'den İran'a", 137.

değerlendirildiler. Özellikle daha sonra ortaya çıkan "şeyhülislam ve mollabaşı" makamları Kerekî'nin temsil ettiği makam ile örtüşmekteydi.[227]

Gelen Arap ulema toplumsal dönüşümün bir parçası olarak Safevî idaresinde müderris, kadı, imam/cuma namazı imamlığı ve şeyhülislamlık gibi pek çok görevde bulunmuşlardır.[228] Şiîleştirme programının bir parçası olmalarından dolayı askeri, siyasi ve mali olarak iktidardan çokça destek almıştır.[229] Bu konuda en öne çıkan isim Kerekî'dir. Şah İsmail ve selefi döneminde Kerekî yıllık 70.000 dinar almıştır. Ayrıca Irak-Arap bölgesinde çokça araziler elde etmiştir. Diğer yandan Safevîler açısından kazanımlar daha fazladır. Gelen ulema ile Safevî İran'ı din, ilim ve kültür gibi pek çok alanda ihtiyaç duyduğu kadrolara ulaşabilmiştir. Öyle ki İran'daki Şiî medrese kültürü diğer Şiî havzalarını geçecek düzeye gelmiştir. Özellikle de Muhammed Bakır el-Meclisi ideolojik bir boyut kazandırmış ve Safevî Şiîliğini olgunlaştırarak Safevî medreselerini ileriye taşımıştır. Safevî şahlarının meşruiyet sorunu da ulema[230] kanalıyla ortadan kalkmıştır. İlave olarak Safevîler, bekleyiş nazariyesinin makul olmadığını öne sürerek imametin bütün yetkilerini üstlenerek devletin kurulmasını becerebilmişlerdir.[231]

El-Muhacir, Âmili ulemanın bir asrı aşkın süre boyunca Safevî dönemindeki en önemli görevlere geldiklerini söylemektedir. Bununla birlikte ulemanın Sadr, şeyhü'l-islam ve kadı gibi görevleri de üstlendiğini ifade eder.[232] Newman, Safevîlerin ilk dönemlerinde Âmilî ulemanın yetkilerinin sınırlı olduğunu, Şah İsmail ve Tahmasb döneminde dini vakıf ve maaşlardan sorumlu Sadr görevinde ara ulemanın olmadığını söyler. Devin ise Arap alimlerin etnik sebeplerden dolayı nadiren Sadr görevnde bulunduklarını, yönetimin diğer görevlerinden uzak tutulmadığını söyler.[233]

Âmilî ulemanın uzmanlık alanı Şiî fıkhı olduğu için bu niteliklere uygun mevkiler verildi.[234] Camilerde vaizlik, medreselerde hoca olmaları gibi görevleri sayesinde gelen

---

227 Stewart, "Safevî İran'a", 278-79.
228 Arjomand, *The Shadow of*, 131.
229 Abisaab, "The Ulama of", 153-56.
230 Şeriati, herhangi bir yere yönetici atamakla kalmamış yanında Cuma imamı da atamıştır. Safevîler dini otoritelerine kuvvet kazandırmak için kendi iktidarlarına da meşruiyet kazandıran ulemayı da kontrolüne aldığını söyler. Ali Şeriati, *Ali Şiâsı Safevî Şiâsı*, çev. Hicabi Kırlangıç (Ankara: Fecr Yayınları, 2009), 199-200.
231 Çelenk, "Safevîlerin Din Politikası", 29-31.
232 Muhacir, *el-Hicretü'l-Âmiliyye*, 193-94, 221-22.
233 Stewart, "Safevî İran'a", 277.
234 Stewart, "Safevî İran'a", 278.

ulema İran halkında Şiî akidenin ılımlı ve sağlam bir halde yayılmasını başarabilmişlerdir.[235]

Arjomand, Hourani ve Newman gibi batılı araştırmacılar Muhacir'in görüşüne karşı çıkmaktadır. Onlara göre dini mevkilerin tamamında ulema etkin olmamıştır. Çünkü dini kurumların üzerinde kontrolü tesis eden Sadr makamına istisnalar dışında gelen ulemadan görevlendirme yapılmamıştır. En önemli delilin ise Kerekî'nin bile bu göreve atanmamış olmasıdır. Öyle ki Şah Tahmasb, Sadr Emir Gıyaseddin'i Kerekî ile olan tartışmasında azletmiş olmasına rağmen Kerekî'yi bu makama atamamıştır. Emir Gıyaseddin'in yerine Kerekî'nin Iraklı öğrencilerinden Nimetullah el-Ḥillî atanmıştır. Görüldüğü üzere Safevîlerin ilk dönemlerinde Nimetullah el-Ḥillî haricinde gelen Arap ulemadan kimse Sadr makamına atanmamıştır.[236]

Stewart, Muhacir'in Safevîlerin ilk asrında en önemli dini mevkilere Arap ulemanın getirildiği iddiasına karşı gelmektedir. Etnik sebeplere bağlı kalaraktan Sadr makamına istisna olarak getirilenlerinde olduğunu söyler. Bununla birlikte şeyhülislamlık makamının Safevî ilk dönemlerinde var olan bir makam olmadığı gerçekliğinin de Newman'ın gayretiyle bilindiğini söyler.[237]

Şah Safevî döneminde hem dini hem de dünyevi otoriteyi temsil etmekteydi. Şah'dan sonra ise dini ve hukuki işlerde yetkinin üstünlüğüne göre Mollabaşı, Sadr, Kadı, Şeyhü'l-İslam ve Kadasker sıralaması yapılmaktadır. Gelen ulemada toplumsal dönüşümün önemli bir parçası olduğu için belli mevkilerde değerlendirilmiştir. İlgili mevkiler Çınar'ın tasnifine göre burada başlıklar altında işlenecektir.[238]

2.7.1. Şah Makamı

Şah İsmail, Safevî devletinin kuruluşunun hemen ardından yeni devletin resmi mezhebini İsnâaşeriyye Şiâsı olarak ilan etmiş ve kendisini de dini ve dünyevi hususlarda tam yetkili olarak görmüştür. Şah İsmail yapmış olduğu bu hamle ile siyasi otoritenin yanında dini otoriteyi de elde etmiştir. Dini otoritenin de Şah tarafından temsil edilmesi Şah-Ulema ilişkisine canlılık kazandıracak ve buna bağlı pek çok uygulama olacaktır.

---

235 Hourani, "Cebel-i 'Amil'den İran'a", 222.
236 Kartaloğlu, "Batılı Araştırmacılara Göre", 43-44.
237 Stewart, "Safevî İran'a", 82, 84-85, 93.
238 Çınar, "Safevî Devleti'nde", 38, 40, 45.

Şah'ın dini anlamdaki yetkilerinin bilinmesi elbette dini kurumların işleyişinin daha iyi anlaşılmasına sebep olacaktır. Şah bir görüşe göre gaip imamın gayb aleminde olması sebebiyle müçtehit olarak onun yerini alabilecektir. Bu şekilde Şah dini ve dünyevi işleri idare edebilme otoritesine sahip olacaktır. Ancak bu sıfata haiz olabilmek için müçtehit, mezhebi vaciplere ve tüm ilimlere sahip olmalı, günahtan da arınarak temiz olmalıdır. Diğer görüşe göre ise İmam ile Şah'ın akrabalık bağının olmasını arar. Gayb alemindeki imamın yerine kendi soyundan biri ancak Müslümanları idare edebilecektir. Dolayısıyla birinci görüşteki gibi tüm ilimlere vakıf olma ya da günahsız olma gibi bir özellik aranmamaktadır.[239]

Dönemin kaynaklarında İmamın soyundan gelme şahta aradıklarını görmemekteyiz. Meşruiyet ve yetki konusunda pek bir sorgulama yoktur. Sadece belli bir din adamı şecereye bağlı olan Şahlığa karşı çıkmaktadır. Onlara göre yukarıda bahsedilen her iki görüşü de Şah taşımalı. Aksi durumda Şah'ın günahkâr olacağı, mümin olmayan bir şahında cennete giremeyeceği ve müminleri de yönlendiremeyeceğini söylerler.[240]

Seyyahların notlarına bakıldığında Şah halkça Tanrı gibi sevilmektedir. Askerler de Şah'dan herhangi bir beklenti içerisine girmeden tam teslimiyetle onun namına her savaşa girdiklerini söyler.[241] Şahlar, ulemayı aktif bir şekilde kullanmış olup aldıkları kararların temellendirilmesini de ulema üzerinden yapmışlardır.

2.7.2. Mollabaşı Makamı

Dini yapı içerisinde üst düzey birtakım görevlilerden mollabaşı, sadr, şeyhü'l-islam, kadı ve kadasker vardır. Bunlar mahkemeden sorumludur. Mollabaşı, mollaların en üstü olması sebebiyle bu isimle anılmaktadır. Mollabaşı şahın yakınında otururdu. İlk dönemler için belli bir makam değildi. Ancak fiilen fudala bu makamı temsil ediyordu. Meclis düzenine bakıldığında da diğer seyyitlerden hiçbirisi Şah'a mollabaşından daha yakın değildi.[242]

---

239 Çınar, "Safevî Devleti'nde", 94.

240 Çınar, "Safevî Devleti'nde", 38.

241 Giovan Maria Angiolello ve Vincenzo Degli Alessandri, *Seyyahların Gözüyle Sultanlar ve Savaşlar: Giovanni Maria Angiolello, Venedikli Bir Tüccar ve Vincenzo D'alessandri'nin Seyahatnameleri*, çev. Tufan Gündüz (Yeditepe Yayınevi, 2012), 214-15.

242 Zülfiye Veliyeva, "Safevi Devlet Teşkilatı (Tezkiretü'l-Mülük'e Göre)", (Yayımlanmamış Doktora. Tezi, Ankara Üniversitesi, 2007), 399-419.

Safevî kuruluşunda Mollabaşı makamı olmayıp Şah Sultan Hüseyin döneminde ihdas edildi. İlk Mollabaşı da Mîr Muhammed Bakır'dır. Kitabın yazarı Şah Sultan Hüseyin döneminde Mir Muhammet Bakir adlı bir alimin olduğunu, çağdaşının en iyisi olmadığı halde makama yükseltildiğini, Şah'a yakınlığının olduğunu söyler. Onun müderrislik yaptığını, helal alışverişi yaptığını, şahın sadakaları dağıtması için ona verdiğini söyler. Ayrıca Minosrky bu görevin aslında şeyhülislamlık makamıyla aynı olduğunu söyler. Bu makam Nadir Şah dönemine dek varlığını korumuştur.[243]

Bu makam ortaya çıkıncaya kadar da önemli isimler bu makamın yetkilerini taşımaktaydı. Mollabaşı ulemanın taleplerini yerine getirir, mağdurların hakkını arar, şerî meseleleri inceler, dini eğitim işleriyle ilgilenir ve şeri işlerin dışına çıkmazlardı.[244] Mîr Muhammed Bakır da olduğu gibi bu makama atananlar şaha en yakın olan kişilerdir. Öyle ki bu kişilerin en önemli görevi Safevî şahlarının iyiliği ve başarısı için her daim dua etmeleridir.[245]

2.7.3. Sadr Makamı

Sadr makamı Safevî Devleti'nin ilk kuruluş zamanlarından son zamanlarına kadar var olduğu söylenmektedir. Bu makam siyasi kurumlarla iç içedir. Devletin umumi işlerinin görüşüldüğü mecliste koltuk sahibidir. Bu makam dini ve şeri hukuk işlerinden sorumluydu. Çaldıran Savaşına kadar siyasi meselelerden de sorumluyken mağlubiyet sonrası şeri ve vakıf işleriyle sınırlandırılmıştır. Şah Abbas'a kadar da İranlılardan seçilirken sonrasında Arap ulemadan da seçimler olmuştur.[246]

Tezkiretül Mülük'göre ise sadaret makamı Sadr-ı Amme ve Sadr-ı Hassa olarak iki makam şeklinde yer alır. Bu makamlar kimi zaman tek bir kişide toplanırken kimi zaman ise ayrılmaktadır. Ancak ne zaman ayrıldığına dair net bir ifade yoktur. Sadr-ı Amme Azerbaycan, Fars, Irak ve Horasan bölgelerinde yer alan İslam Hukukçularının atanmasını, cami gibi dini mekanların ve okulların yönetiminden sorumludur. Bu bölgelerin geri kalan yerlerinden ise Sadr-ı Hasse sorumludur.[247]

---

243 Çınar, "Safevî Devleti'nde", 40-41.
244 Çınar, "Safevî Devleti'nde", 40-41.
245 Çınar, "Safevî Devleti'nde", 40-41.
246 Çınar, "Safevî Devleti'nde", 41-43.
247 Çınar, "Safevî Devleti'nde", 41-43.

İskender Bey Münşi'ye göre Sadr'ın görevleri şunlardı: Seyitlere ve sarıklılara bakmak, vakıf paralarını toplamak, şeri yerlerine sarf etmek, vakıfları yönetmektir.[248]Tezkiretü'l-Mülük'e göre Sadr, şeriat hakimlerinin, vakıfların, mübaşirlerin, seyitlerin, ulemanın, müderrisin, kadı ve şeyhülislamın'ın atamasını yapıyordu. Şeri hukukun uygulanmasına sorumlu olan Sadr'ı doğrudan Şah atamaktaydı.[249] Ayrıca ilk üç halifeye sebbedilmesi yönünde de denetim yapmaktaydı.[250] Sadr makamı dini mevkileri ve önemli kadılıkların yönetimini elinde tutmaktaydı. Bu makam için Farslı olanlar tercih edilirdi. Osmanlı Devleti'indeki gibi ilmi geleneğe sahip, belirli eşraftan gelen ve memuriyete sahip ailelere verilirdi.[251]

Safevîler döneminde ilk Sadr Mevlâna Şemseddin Lahici (1370)'dir. Bu görevle ilgili en çıkan çıkan tartışma Kerekî'nin dahi getirilmemiş olmasıdır. Şah Tahmasb, Kerekî ile Sadr Emir Gıyaseddin arasındaki tartışmada Sadr azletmiş, yine de Kerekîyi bu göreve getirmemiştir. Yerine Kerekî'nin Iraklı öğrencisi Nimetullah el-Hilli'yi getirmiştir. Bu durumda istisnai olarak kabul edilmektedir. Çünkü Arap ulema bu göreve getirilmemişti. Haricen Kerekî'nin akrabasından İranlılarla evlenen Mirza Habibullah ile oğlu Mirza bu görevlere getirilmiştir. [252]

El-Muhacir, Âmili ulemanın sadr olarak atandığını söyler. Bunlardan bir kısmının Mirzâ Abdullah, Seyyid Hüseyin b. Hasan, Kerekî'nin ikinci ve üçüncü neslinden Hasan el-Kerekî'nin oğlu olan Mirza Mehdi olduğunu söyler.[253]

2.7.4. Başkent Isfahan Kadısı Makamı

Safevî İran'ında sadr makamından sonra gelen konumu ifade eder. Şerî davalar olmak üzere Ishafan halkının meseleleriyle ilgilenir. Kararları divanlılar tarafından kayda geçirilir. Kadı, cuma haricinde kendi evinde kalır. Halkın yeni yaşantıya ne kadar riayet ettiğini de tespitle yükümlüdür. Aynı zamanda kaybolan şahısların ve yetimlerin mallarının haklarını korumakla mükelleftir. Kayıp şahıs ve yetimlerin mülkiyetlerinin korumasından dolayı ''beytü'l-mal sorumlusu'' olarak da anılır. Başkentin kadısı

248 Münşi, *Tarih-i Alem Ara-i Abbasî*, 1:402-404.
249 Veliyeva, "Safevî Devlet Teşkilatı", 296.
250 Kevserani, *Fakih ve Sultan*, 62.
251 Hourani, "Cebel-i 'Amil'den İran'a", 222.
252 Hasan-ı Rumlu, *Ahsenü't-Tevârîh*, 293, 307; Arjomand, *The Shadow of*, 89; Newman, "The Myth of", 97.
253 Muhacir, *el-Hicretü'l-Âmiliyye*, 194.

doğrudan Şah tarafından seçilmektedir. Kadının asli görevi nikah, nikah, boşanma ve vasiyetlerle alakalıdır. Kimine göre kadı şeyhülislamdan sonra gelmektedir ve yetkileri sınırlıdır.[254]

2.7.5. Şeyhülislam Makamı

Bu makamın Safevî tarihinin köklü kurumlarından birisinin olduğu, unvanı taşıyan ilk isminse Şeyh Sadreddin Musa'nın olduğu söylenir. O, Sıfatgola göre '' şeyhül islam-ı azam'' olarak anılır.[255] Tezkiretü'-l Mülükte bu makam kadılıkla karıştırılmış olup eserde ''Darü'l-Saltanaü'l- Şeyhül'l- İslâm Isfahan''olarak geçmektedir. Safevîlerin ilk yıllarda bu makamda başkent için atama yapılırken sonraki yıllarında diğer şehirlere atamalar yapılmıştır. Ancak Meşhed, Kum ve Isfahan şeyhülislamlarının üstünlüğü bürokratik açıdan diğer şeyhülislamlardan daha yetkindir. Şeyhülislam doğrudan şah tarafından atanmaktadır. Şeyhülislam kendi evinde oturmaktadır. Genel olarak emirlerin ve yasakların şerî kanunlar ile uyumlu olup olmadığını inceler. Buna ek olarak şeriat ekseninde boşanma durumunu uygulamakta, kaybolmuşların ya da kimsesiz olanların mal varlığını korumaktadır.[256]

Şah Abbas dönemi ulema için müspet gelişmeleri öne çıktığı bir dönemdir. Örneğin, Ishafan'ın başkent olmasıyla şehrin şeyhülislamı daha üst konuma yükselmiştir. Ulema ve din adamları şahın tahtının sol tarafına oturmuş ve böylece ona en yakın mevkileri elde etmişlerdir. Ulema Şahla birlikte seyahatlere ve askeri seferlere katılmıştır. Bu dönemde önemli bir gelişmede Arap ulemanın da istifade etmesine yönelik bir meyil görülmüştür.[257]

Safevî Devleti içerisindeki bu makam bir yönüyle Osmanlıdaki müftülere benzetilmektedir. Osmanlı şehirlerinde görevleri dini ve hukuki danışmanlık yapmak olan müftüler bu yönden Safevî Devleti'ndeki şeyhülislamlarla aynı yetki ve sorumluluğa haizdir.[258]

El-Muhacir, başkent Isfahan'da görev yapmış şeyhü'l-islamlardan bahseder. Şeyh Abdul Âli, Ali b. Hilâl el-Kerekî, Şeyh Bahâi (Bahâüddîn el-Âmilî), Mîr Dâmâd ve Mirza

254 Veliyeva, "Safevî Devlet Teşkilatı", 410-411.
255 Çınar, "Safevî Devleti'nde", 43-45.
256 Çınar, "Safevî Devleti'nde", 43-45.
257 Çınar, "Safevî Devleti'nde", 43-45.
258 Mehmet Bulut, "Osmanlı'dan Günümüze Müftülerin Seçimleri, Atanmaları ve Seçimlerinde Esas Alınan Eğitim Kriterleri", *Dini Araştırmalar Dergisi* 15/41 (2012): 84-85.

Rızâ b. Habibullah el-Kerekî bunlardandır.[259] Stewart, el-Muhacir'in Abdulâli'nin Isfahan Şeyhülislamı olduğunu doğrulayamadığını söyler.[260] Bunlarla birlikte Abisaab, Hüseyin b. Abdissamed'in, Lütfullah el-Meysî'nin de Şeyhülislam görevi yürüttüklerini ve Safevîlerle yakın ilişki kurduklarını söyler.[261]

2.7.6. Kadasker Makamı

Isfahan'a sadr'ın atanmasına kadar kadasker, divanbeğinin keşikhanesine oturmakta ve şeriate uygun olmak kaydıyla Safevî ordusunun zaferlerine yönelik şeri hüküm verirdi. Sadrın atanmasından sonra kadasker keşikhaneye gelmedi. Safevî sonlarına doğru kadaskerin görevlerinden birisi eyaletlerdeki askeri makamların maaşlarını mührüyle onaylamaktır. Bu onaylama olmadıkça maaşlar yatırılmazdı. Genel anlamda sisteminin ruhani işlerinden mükellefti. Yani dini işlerde divanbeyinin müşaviri konumunda olmuştur. Sonraki süreçte bu görev de ondan alınmıştır. [262]

2.7.7. Halkın Tayin Ettiği Din Adamları

Safevî Devleti'nde devletin atadığı din adamlarının yanı sıra toplumda itibar kazanmış, yönetimden bağımsız olan ve ulema sınıfının lideri konumundaki olan müçtehitlerde yer almaktadır. Bunlarda gündelik hayatta ortaya çıkan problemlere yönelik çözümler üretmeye çalışmışlardır. Ayrıca memurların halka karşı yapacağı zulme karşı korumaktadırlar. Müçtehidin liderliğinde olmak üzere alta doğru müezzin, hafızin, câr''ub-keşhâ vardır. Bunlarla birlikte Safevîyye tarikatının müridini artırmakla görevli halifeler vardır. Sistemin değişmesiyle birlikte halifelerin yerini fukahalar almışlardır.[263]

Yukarıda tasnifi yapılan mevki-makamların görev tanımlarının zaman zaman birbirinin içerisine girdiği olmuştur. Bu duruma yazarlar muhtelif şekilde değinmektedirler. Din ekseninde yönetimin olduğu bir toplulukta temelde dini uygulamaları topluma yaymak için birçok kurum, kuruluş oluşturulacaktır. Keskin bir dönüşle Şiîliği devlet programı olarak seçen Safevîlerde de buna bağlı olarak farklı dini mevkilerde oluşturulmuştur. Her ne kadar yeni mevkiler oluşturulsa da önceki devletlerden miras kalan makamlar ağırlıklı olarak devam ettirilmiştir.

---

259 Muhacir, *el-Hicretü'l-Âmiliyye*, 193.
260 Stewart, "Safevî İran'a", 279.
261 Abisaab, *Converting Persia*, 3.
262 Veliyeva, "Safevî Devlet Teşkilatı", 411-414.
263 Çınar, "Safevî Devleti'nde", 45-46.

Dini ve dünyevi unvanlarla mutlak anlamda otorite olan Safevî Şahları, Şiîliğin topluma temayüz etmesi için kurumsal anlamda bir ilmiye sınıfını oluşturmak istemişlerdir. Bu bağlamda pek çok makamda ihdas edilmiştir. Bu makamlara ise kimi zaman İran halkından kimi zaman ise Arap ulemadan tercihler yapılmıştır. Özellikle Çaldıran Savaşından sonra ulema Safevî idaresinde daha yetkin olmuş ve ulemanın nüfuz alanı genişlemiştir. Şah'ın dini temsilcileri ataması, meclislerde şahın yanında ulemanın koltuk sahibi olması, şahın kararlarının fetvalarla desteklenmesi ulemanın ileriye dönük daha çok güçlenmesine imkân tanımıştır.

2.8. Cebel-i Âmil'in İsimlendirilmesi, Bölgesi ve Sınırları

Cebel-i Âmil bölgesi bugün birçok isimde zikredilmektedir. Bunlardan bir kısmı Cebelüâmile, Cebelülcelîl ve Cebelülhayl'dir. Bir kısmı ise Sûr mevkisine hâkim olan Bişâre adlı liderlerinden dolayı Bilâdülbişâre ya da Biladülbişareteyn ile Şiî Bölgesi olması sebebiyle de Bilâdülmetâvile olarak isimlendirilmektedir.[264] Kökü tartışmalı olan metâvile kelimesi velâ, velâyet, muvâlât (sevmek, dost edinmek) kökünden mütevâlînin (seven, dost edinen) çoğulu olup "Hz. Ali'yi ve Ehl-i Beyt'i sevenler'' anlamına gelir. ''Birbirini takip etmek'' yani Tevâli kelimesinden yola çıkanlar göre ise Cebel-i Âmililerde ehl-i beyt sevgisi nesiller boyu aktarılarak geldiği için bu isimle zikredilmiştir. Muhsin el-Emin'in Muhammed Abduh'tan yaptığı aktarıma göre de bu grup savaşlarda ''Müt veliyyen li-Ali''(Ali'yi severek öl) parolasını kullandıklarından dolayı mütevâlî ismiyle zikredilmiştir.[265] Görüldüğü gibi isimlendirmeler şahıs, bölge ve mezhebi kimlik doğrultusunda yapılmıştır.

Âmil (Âmile) ismi, Yemen'den kuzeye göç etmiş ve Suriye'ye yerleşen Âmile b. Sebe el-Yemâniyye' kabilesinden gelmektedir. Bu kabilenin Abbasilerin ilk dönemleri itibariyle Cebel-i Âmil mıntıkasında ikame ettikleri biliniyor. O döneme bakıldığında Hristiyan ve Sünnî gruplar az olmasına karşın nüfusun çoğu IV. (X) yüzyılda İmamîyye Şiâsındandır.[266] Özellikle bu durumu Nasır-ı Hüsrev seyahatlerinde anlatmaktadır.[267] Bölgenin farklı yerlerinde kurulan Şiîliğin öğretildiği medreseler ile Şiâ mensuplarının

---

264 Mustafa Öz, "Cebeliâmil", içinde *Tükiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2016), EK-1: 251-252.

265 Mustafa Öz, "Metâvile", içinde *Tükiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29: 404-405.

266 Öz, "Cebeliâmil", 251-252.

267 Nâsır-ı Hüsrev, *Sefernâme*, çev. A. Naci Tokmak (İstanbul: Demavend Yayınları, 2020), 22.

üzerinde etkili olacak pek çok ulema burada yetiştiğinden bölgenin tarihi bir şöhreti olmuştur.[268]

Cebel-i Âmil'deki küçük fakat önemli olan köy ve kasabalardan birkaçı Cizzîn, Aynâta, Meys, Cübâ', Meşgara ve Bikâa'daki Kerekünûh'tur.[269] Âmili nisbesine sahip Usuliyye ekolü önde olmak üzere Ahbari ekolünden de birçok Şiî ulema burada yetişmiştir ve Bahaeddin el-Âmili, Muhammed b. Hasan Hür el-Âmili gibi şahsiyetlerde İran'a gidip Safevîlerin içerisinde İmamîyye Şiîliğinin yayılmasına vesile olmuştur.[270]

Coğrafi bölge olarak Cebel-i Âmil[271], Güney Lübnan'da bulunan Sayda ve Sûr şehirlerinin iç tarafına doğru uzanan[272], bugün Lübnan'ın güneyi ile Kuzey Filistin'in küçük bir bölümünü kapsayan bölgedir. Coğrafi sınırı üzerine ihtilaflar bulunmaktadır. Bu bölgenin batısında Akdeniz, güneyinde Filistin, doğusunda Ürdün, Vâditteym, Hûle ve Bikâ beldeleriyle Lübnan dağlarının bir kısmı, kuzeyde ise eski devirlerde el-Feradîs diye anılan Evveli ırmağı ile çevrilmiştir. 3200 km² yüzölçümüne sahip olan bu bölge Lübnan 'ın neredeyse üçte birine tekabül etmektedir.[273] Kıyı Sur şehri ise tarihsel olarak Cebel-i Âmil'in bir parçasıdır.[274]

Kerekînûh yerleşim yerini İranlı tarihçiler ile el-Hür el-Âmili gibi araştırmacıların aksine kimi alimlerce Cebel-i Âmil içerisinde sayılmamaktadır. Örneğin Stewart, Kerekînûh'un Sayda ile Sûr şehirleri arasında olduğunu, güney Lübnan'da yer alan Cebel-i Âmil[275] içerisinde olmadığını söyler.[276]

---

268 Öz, "Cebeliâmil", 251-252.

269 Muhacir, *el-Hicretü'l-Âmiliyye*, 149-242.

270 Öz, "Cebeliâmil", 251-252.

271 Âmil ismiyle İran'ın Mazenderan tarafında bir şehir vardır. Ancak burası Taberistan'ın merkezi olması sebebiyle Amil-i Taberî olarak da bilinir. Bununla birlikte Âmil isimli bir yerleşim yeri de Merv- Buhara güzergahında, Horasan'daki Ceyhun nehrinin solun vardır. Bu da zamanında Âmil-i Taberî'den ayrılması için Amili Ceyhun olarak isimlendirilmiştir. Salih Zeki, *Asar-ı Bakiye 2*, (İstanbul: Matbaa-i Amire, 1329), 292.

272 Hourani, "Cebel-i 'Amil'den İran'a", 214.

273 Öz, "Cebeliâmil", 251-252.

274 Rula Jurdi Abisaab, "Shi'ite Beginnings and Scholastic Tradition in Jabal 'Amil in Lebanon", *The Muslim World,* 89/1 (1999): 2.

275 Muhammed el-Hür, Cebel-i Âmil'in bir kısmını içerisine alan ve kuranda üç farklı ayette buraya yani Biladı-Şam'a işaret etttiğini söylediği üç farklı ayet vardır. Bu ayetlerin Maide, İsra ve İbrahim surelerinde geçtiğini ifade eder. İsra suresindeki "'havlehu/etrafı'" lafzını Cebel-i Âmil'i içerecek şekilde yorumlanabileceğini söyler. Albert Hourani, "Cebel-i 'Amil'den İran'a", çev. Habib Kartaloğlu, *Usul İslam Araştırmaları Dergisi* 23/23 (2015): 226.

276 Stewart, "Safevî İran'a", 279.

2.9. Cebel-i Âmil'in Siyasi, Dini ve Mezhebi Durumu

Cebel-i Âmil'deki Şiî taraftarlığının başlangıcı Şiî yazarlara göre Ebu Zer el-Ğıfâri'nin Biladü'ş-Şam'a gelmesiyle başlamıştır. Hür el-Âmili'de Medine'de Ali taraftarı olan bir cemaat dışındaki diğer Şiî bölgelerden daha önce taraftarlıklarının başladığını söyler.[277] Ebu Zer adına da Meysu'l-Cebel köyünde cami vardır.[278]

Cebel-i Âmil, dünyadaki Şiî nüfusun yüzde birine sahiptir. Fakat bu azlığa rağmen Şiâ ilim ve kültürü için önemli katkıları olmuştur. Cebel-i Âmil'in dini ve kültürel anlamdaki görünümü Emelü'l-Amil'de şöyle anlatılmaktadır: Ebu Zer, Hz. Osman'ın zamanında Şam'a sürgün edilmişti. Onun bulunduğu sürede pek çok kişinin Şiî olduğu, Muaviye'nin onu Kura bölgesine gönderdiği, kendisinin ise Cebel-i Âmil'de kaldığını söyler. O dönemle birlikte buranın Şiî olduğunu söyler. Hz. Osman akabinde ise Hz. Ali, Medine, Basra ve Kufe'ye sırasıyla gelir ki buralar Şiî olur. Mekke, Medine, Yemen, Irak, Taif ile Acem diyarı dışarıda tutulursa Şiîliğin ilk kabul edildiği ve en çok Şiî varlığa sahip olduğu söylenir. Cebel-i Âmil bölgesi düzeyinde ilim adamı, fakih çıkaran veya eser üreten hiçbir yer yoktur. Bu durumu Kadı Nurullah'ın Mecâlisü'l-Eser'de övdüğü gibi pek çok ulema da eserlerinde överek belirtmektedir.

Cebel-i Âmil'deki Şiî ulemanın varlığı h.6. asır öncesi bilinmemektedir. Ancak böyle bir ilmi birikimin de biranda ortaya çıkmayacağı gerçeği mevcuttur. Dolayısıyla dördüncü ve beşinci asırlarda da Şiî ulemanın olabileceği düşünülmektedir. İlmi geleneğe sahip bu bölge, pek çok ulema yetiştirmiş ve bölge dışarısına yetişmiş alim göndermiştir. Örneğin Muhakkik el-Meysi el-'Âmilî, Şeyh Ali el-Kerekî (Muhakkil Sânî), Zeynüddin el-Âmilî, el-Lümatu'd-dımaşkiyye'nin yazarı Muhammed b. Mekki el-Âmili (Şehid-i Evvel), Şeyh Huseyin Abdussamed el-Hemedâni (Şeyh Bahai'nin babası), Nureddin el-Âmili, Şeyh Muhammed b. Hasan el-Hurr el-Âmilî (el-Hurr el-Âmilî) gibi daha nice isimler bu bölgeden çıkmıştır.[279] Cebel-i Âmil, büyük şehirlere uzak, nüfusun az olduğu ve genel anlamda imkanlarında kısıtlı olduğu bir bölge olduğu için işgal edilmekten hep uzak kalmıştır.[280]

---

277 Muḥammed b. Ḥasan el-Ḥür el-Âmilî, *Emelü'l-Âmil*, thk. Aḥmed el-Ḥüseynî (Baġdât: Mektebetü'l-Endülüs, ts.), 1:13; Öz, "Metâvile", 404-405.

278 Hourani, "Cebel-i 'Amil'den İran'a", 214.

279 Ali Mürüvve, *et-Teşeyyuʿ beyne Cebel-i Âmil ve İran* (Riyâḍ er-Reyyes li'l-Kütüb ve'n-Neşr, 1987), 61.

280 Çelenk, *İran'da Şiiliğin Seyri*, 280.

Bu bölgenin insanları da kendilerini Şiîlerin ilkleri olduğunu iddia ederler. Bu bölgede merkezi otorite olmayınca bölge mahalli idarelerce idare edilmiştir. İdarecilerin içerisinde Şiî olanlarda olmuştur. Bu yöneticilerde Şiîleri korumuşlardır.[281] Birçok imkândan kısıtlı olsalar da Şiî ilmi geleneği devam edegelmiştir. Ayrıca Sünnî-Şiî gelenek arasında karşılıklı fikir alışverişinin olması[282], gerginliğin olmaması ilmi çalışmalara da olumlu yansımıştır.[283]

Kırsal bölgelerde ilmi gelenek babadan oğula öğretilmekteydi. Bu aileler de Maşgara, Kerekînuh, Cizzin, Cuba gibi yerlerde bulunmaktaydı. Kerekînuh, yani Nuh'un (a.s) kabrinin olduğu yer demek olup buraya Memlüklüler cami yaptırmıştı. Burada bulunan hoca, talebeler ise Memlüklülerce desteklenmekteydi.[284] Hourani, bu eğitimin devam etmesine sebep olarak Irak'ın kutsal şehirlere sahip olması, ehlibeyt taraftarlarına sağlam vefa duygusu, bölgenin merkezden ve siyasi tehlikelerden uzak olması ile Sünnî-Şiî ayrımına gidilmeyerek alimlerin birbirlerinden istifade etmesi şeklinde izah eder. Çağdaş yazar Muhsin el-Emin ise Halep ile Şam'daki alimlerin bu bölgeye sığınmış olabileceğini ifade eder.[285]

Lübnan, 1516 yılında Mercidabık Savaşı'yla Memlüklüler'den Osmanlı'ya geçti. Lübnan Fatimilerin hakimiyetinde de bir süre durdu. Özellikle bu dönemde İsmaililik arttı. Bu durumu Nâsır- Hüsrev eserinde Trablus ile Sûr halkının çoğunluğunun Şiî olduğunu, şehrin kadısının ise Sünnî olduğunu ifade eder. Memlüklüler bu bölgede uzun süre hakimiyet kurmuşlardı.[286] Çoğu ümmi olan Memlük askerleri gerek dini gerekse de kültürel işlere müdahil olmamış ve böylece Şiî alimler bu şekilde faaliyetlerine devam etmişlerdir. Osmanlı döneminde ise durum biraz tedbirli seyretmiştir. Çünkü kısa bir süre önce Çaldıran Savaşı tecrübesi olmuştu. Yine de Osmanlı dönemindeki Cebel-i Âmil dahil olmak üzere Cizzin, Kerekînûh, Maşğara ile Cuba' gibi ilim merkezlerindeki ne tür

---

281 Yerel yöneticilerin bir kısmı Şiî taraftarları korumuştur. Örneğin, Cebeliâmi'in tarihi olarak yönetim ailelerinden Ali es-Sağir ailesi Esad'ın ataları olmaktadır. Bk. Hourani, "Cebel-i 'Amil'den İran'a", 217.

282 Şehid-i Evvvel sünni alimlerden 40 ders almıştır. Sünni düşünceden fıkıh ilminin usulünü elde etmiştir. Şehid-i Sâni de16 farklı sünniden ders aldı. Ba'albek'teki Nuriye Medresesine 5 mezhebi öğretmek için atandı. Orada 5 yıl dersler verdi. Bk. Hourani, "Cebel-i 'Amil'den İran'a", 218-220.

283 Hourani, "Cebel-i 'Amil'den İran'a", 133.

284 Hourani, "Cebel-i 'Amil'den İran'a", 216.

285 Hourani, "Cebel-i 'Amil'den İran'a", 217.

286 Mustafa Lütfi Bilge, "Lübnan", içinde *Tükiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27: 244-246.

şartların olduğunu net olarak bilmemekteyiz. [287] Dolayısıyla yukarıda işlenen verilerden yola çıkarak Şiîliğin erken dönemlerde Cebel-i Âmil'de yayılıp yayılmadığıyla alakalı net bir bilgi yoktur.

İbn Cübeyr, 1184 yılında Şam'da Şiîlerin Sünnîlerden çok olduğunu söyler. Ancak Şiîlerin arasında İmâmi, Rafızi, İsmaili, Zeydi ve Nusayrilerden olmak üzere kollara ayrıldığını söyler. Fakat Eyyubiler ile Memlüklü dönemlerinde tersine olmak üzere değişikliğe uğramıştır. Memlüklüler her ne kadar İsmaili ve Nusayri olanlarla mücadele etse de On İki İmam Şiîlerini hedef almamıştır. Sünnî-Şiî ayrımına gidilmemiştir. Suriye'nin farklı bölgelerinde Nusayriler, İsmaililer, Dürziler varlıklarını devam ettirebilmiş, Cebel-i Âmil ile de Bika vadisinde İmamîler yaşayabilmişlerdir.[288]

2.10. Ahbarîlik-Usûlîlik Farklılaşması ve Cebel-i Âmil Ekolü

Cebel-i Âmil'de Ahbâri gelenek hakimdi ancak Hille Medresesinde neşet bulan Şiâ'daki yeni usûlî rasyonel anlayış burayı etkisine almıştır. Usûlî anlayıştaki içtihat görüşleri, yönetim açısından Safevîler'e birçok açıdan faydası olmuştur.

Kısaca dini meselelerde nakle ve rivayetlere bağlı olmayı ifade eden Ahbarîyye, Şiâ içerisinde imamların otoritesini mutlak anlamda kabul etmeyi, onlardan gelen rivayetleri fıkıh ile akaid konusunda tek kaynak olarak almayı ifade eden bir yaklaşımdır. Ahbâriyye-Usûlîyye kavramları ilk defa Abdülcelil el-Kazvîni tarafından 565/1170 yılında kullanılmış, Muhammed Emîn el-Esterâbâdî (ö.1033/1624) ile de kurumsallaşmıştır.[289]

Usûlîyye ise on ikinci imamın gaybeti (260/874) sonrasında Ahbâriyye'nin aksine nazariyye ile tatbikatı yorumlamakta aklı, içtihadı ve mezhep mensuplarının kabul gördüğü nakilleri uygulamayı ifade eder. Usûlîler'e göre dini hükümlerin kaynakları Kitap, Sünet, İcma ve Akıldır. Kitap ile Sünnet'in gerçek anlamlarına ancak akılla ulaşılabilir.[290]

---

287 Muhacir, *el-Hicretü'l-Âmiliyye*, 93-95.
288 Hourani, "Cebel-i 'Amil'den İran'a", 215.
289 Metin Yurdagür, "Ahbâriyye", içinde *Tükiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 1: 490-491.
290 Mustafa Öz, "Usûliyye", içinde *Tükiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42: 214-215.

Şehid-i Evvel olarak bilinen Şemsüddin Ebû Abdullah b. Mekki el-Âmilî, Cebel-i Âmil'de Usûlîliğin yerleşmesinde öncü olmuştur. Görüşleriyle Usûlî olan seleflerinin önünü açan Şehid-i Evvel, 734/1333 yılında Cebel-i Âmil Cizzîn'de doğmuş, Şiî ve Sünnî alimlerden ders almıştır. Sünnî dört fıkıh ekolü hakkında yeterli donanıma sahiptir. El-Lümatü'd-Dımaşkiyye adındaki meşhur eserin sahibidir. Muhakkik ile Allame gibi önceki Şiî ulemayı takip etmiş ve onlar gibi içtihadı kabul etmiştir. Kendi düşüncesi ile bu yeni anlayışı daha farklı bir konuma götürmüştür.[291]

Kendisinden önceki Usûlî ulemâdan daha fazla akla rol veren Şehid-i Evvel, imamet görüşünü daha da yorumlayarak ileriye taşımıştır. Kazâ yetkisi, imam veya naibinin en önemli yetkilerinden olduğunu, onun yokluğunda fetva ehli fakihçe yerine getirilebileceğini, câir kadılara yani İmamî olmayan kadılara başvuranın asi olacağını söyler. Hûdudun uygulanması konusunda imamın ya da ferdin bunu icra edebileceğini Usûlî olan halefleriyle aynı düşünmektedir.[292]

O cuma namazının kıldırılmasında Fakih'i imamın özel temsilcisinden ayrı tutmamıştır. Fukahanın otoritesi Cuma namazını kıldırabilmektedir. Fâkih, Cuma namazı konusunda âdil sultanın gerçek naibidir ve bu ibadetin ifasında da imamın iznine sahiptir diyen ilk Şiî alim olmuştur. O gaybet döneminde olmak üzere fahikihin hüküm, fetva ile cuma namazının kıldırması konusunda yetki sahibi olduğunu söylemiştir.[293] Şehid-i Evvel'in Serbedârîler ile de ilişkileri iyi olmuştur. Ali b. Müeyyed'in Horasan'daki Şiîlere yönelik bir eser istemesi üzerine daha önce de bahsedilen kitap el-Lüm'a'yı yazıp ona göndermiştir.

Cebel-i Âmil medresesi Safevîlerin kurulmasıyla Şiî dünyasında daha etkili hale gelmiştir. Muhakkık, Allame ile Şehidi Evvel'in geliştirdiği Usûlî düşünce, Şeyh Ali el-Kerekî, Zeynüddin el-Âmili ve Şehidi Sânî gibi ulema ile daha da gelişmiştir. Ulemanın fıkhi otoritesi, niyabeti amme çerçevesinde ele alınmış, böylece imamın yegâne temsilcilerinin kendilerinin olduklarını düşünmüşlerdir. [294]

---

291 Uyar, *Şiî Ulemanın*, 93-105.
292 Uyar, *Şiî Ulemanın*, 306-607.
293 Uyar, *Şiî Ulemanın*, 96.
294 Kerekî ile Şehidi Sâni öncesi Şiâya yapmış oldukları katkı ile siyasi otoriteye karşı tavırları açısından Ahmed b. Fehd el-Hillî ile İbn Ebî Cumhûr el-Ahsâî için bk. Uyar, *Şiî Ulemanın*, 102, 103-105.

Geliştirilmiş olan içtihad anlayışı ulemaya imamın otoritesini temsil etmede büyük bir güç vermiştir. Ulema, mutlak otoritenin imama ait olduğu gerçeğini ifade ederken diğer yandan Safevîlerle beraber toplumu yönetmekteydiler. Özellikle de Kaçarlar döneminde oluşacak merceiyyet ile velayet-i fakih kavramları Safevî dönemindeki ulema ile devlet arasındaki ilişkiye bağlı olacaktır. Geleneksek Şiâda meşru bir devlet, ancak imamın ortaya çıkmasıyla olacaktır. Safevî dönemindeki ulemâ ise imamların siyasi otoritesini veya karizmasını elde etmeye yeltenmişlerdir. Geleneksel Şiâya bakıldığında hiçbir dünyevi otorite meşru kabul edilmemiştir. Safevî uleması teorikte bu iddiayı reddetse de pratikte imamın yetkilerini tam anlamıyla olmasa da örneklik olarak icra etmeye başladılar.[295]

Safevî dönemi öncesindeki Usûlî ulema gaip imama yönelik kullandıkları adil sultan ile adil imam nitelendirmeleri, Şah İsmail, fermanıyla kendisi için hutbelerde adil, kâmil imam tabirlerini kullanılmasını istemiştir. [296] Şehidi Evvel ile ibn Fehd Hillî aşırı Şiî olan Serbedârîler ve Müşa'şa'ilere soğuk bakmaktaydılar. Safevîlerin ilk otuz yılında da Şiî ulemanın önemli kısmı onlardan uzak durmuştur. Ancak Safevîlerin olumlu yaklaşımları neticesinde Kerekî öncülüğünde İran'a doğru gidişler başlamıştır.

Cebel-i Âmil, sadece İran için besleyici bir ilim havzası olmamıştır. Genel olarak Şiî dünyası için en önemli merkezlerden birisi olmuştur. Osmanlı'nın himayesine girene kadar bölge ulemasının Kerbala, Necef bağlantıları sürekli olmuştur. Bu bağlantıya bağlı olsa gerektir ki Âmili ulema İran dışında da gittiği yerler olmuştur. Örneğin sadr ailesinden Seyyid Salih Şerefüddin (1710- ?), Seyyid Muhammed, Seyyid Salih Şerefüddin'in eşi, oğullarından Seyyid Sadreddîn Mûsevi el-Âmilî ve Muhammed Ali' de Cebel-i Âmil kökenli olup bölge de yetiştikten sonra Irak'a gidenlerdendir.[297]

---

295 Uyar, *Şiî Ulemanın*, 108.

296 Mazzaoui, *The Origins of the Safavids*, 48.

297 Yusuf Benli, "Şi'i-Sünnî İlişkileri Çerçevesinde Irak'ta Sadr Ailesi", *e-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi*, 6/2 (2013): 436-37. http://www.emakalat.com/tr/download/article-file/63781

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

TEŞEYYU' POLİTİKASINDA ÖNE ÇIKAN ÂMİLÎ ULEMA

Safevî döneminde hiç şüphe yok ki ulemanın çok önemli yeri olmuştur. Bu ulema İran'ın Şiîleştirilmesinde istisna bir yere sahiptir. İran'da Şiî varlığının az olması, Şiâ açısından ilim ve kültür birikiminin düşük olması ya da farklı nedenlere bağlı olarak dışarıdan ulema getirilmek istenilmiştir. Her ne kadar bölgenin Kum, Kâşan gibi yerlerinde Şiâ nüfusu olsa da hedeflenen Şiîleştirme programı için yetersiz düzeydeydi. Bu sebeple daha önce de bahsedildiği gibi Cebel-i Âmil ile Bahreyn gibi bölgelerden ulema temin edilmiştir.

Konumuz itibariyle Cebel-i Âmil'den gelen ulemanın Safevî yönetimindeki etkisi konusunda ihtilaflar olmuştur. Newman, Âmilî ulemanın yönetimde sınırlı rolü olduğunu düşünmüştür. Buna sebep olarak Şah İsmail ile Şah Tahmasb dönemlerinde maaş ile dini vakıflardan sorumlu sadr görevine yabancı ulemayı getirmemiş olmasını zikreder.[298] Muhacir ise bir asrı aşkın sürede önemli görevlerde yabancı ulemanın görev aldığını söyler.[299] Genel olarak bakıldığında ise İran'daki daha önceki devletlerden tevarüs etmiş yönetim tarzına uyum sağlandığı, Türklerin askeri kolda, Tacik ve İranlılar ise yönetimde değerlendirildiği görülecektir.[300] Gelen ulemanın uzmanlık alanı ise Şiâ üzerineydi. Tamamı olmasa da yöneticilik dışında[301], Şiîleştirme programına uygun olarak muhtelif görevlerde değerlendirilmiştir.

Gelen ulemanın hangi düzeyde geldiği konusunu da tartışmalıdır. Bu konuda el-Muhacir, çok sayıdaki Âmilî ulemanın Safevî Devleti'nin kurulmasından sonra İran'a

---

298 Newman, "The Myth of", 75-76, 95.
299 Muhacir, *el-Hicretü'l-Âmiliyye*, 194.
300 Arjomand, *The Shadow of*, 131.
301 Safevî Devleti'nde Isfahan Şeyhülislamlığı bir asır boyunca Âmili ulemanın tekelinde olmuştur. Muhacir, *el-Hicretü'l-Âmiliyye*, 193.

geldiğini söyler.[302] Newman, ise göçün abartıldığını, bölgedeki ulemanın çoğunun Safevî Şiîliğine karşı çıktığını söyler.[303] Safevî Devleti'nin ilk 50 yılında Kerekî haricinde az sayıda ulemanın İran'a geldiği, on altıncı yüzyılın ikinci yarısında veya sonrasında gelen Âmilî ulema sayısında artış olduğu söylenilmektedir.[304]

İran'a Âmili ulemanın hangi düzeyde geldiğini belirlemek için biyografi eserleri incelenmiştir. Bu anlamda referans olarak en çok gösterilen kaynaklar el-Hür el-Âmilî'nin Emelü'l-Âmil'i ile el-Bahrânî'nin Lü'letü'l-Baḥreyn adındaki eserlerdir. Bu iki eser için eleştiriler yapılmıştır. Emelü'l'Âmil bölgeye odaklanmış olsa da tamamen Âmilîlerden bahsetmemektedir. Özellikle ikinci ciltte binden fazla isim zikredilmekte ancak bunlar Âmilî değildir. Birinci ciltte İran'a hiç gelmemiş 200 Âmilî'nin isminin olduğu görülür.[305] Muhacir'e göre bu eserdeki 230 ismin 17'si Âmili değil, Suriye'nin diğer bölgelerindendir.[306]

Stweart, Lü'letü'l-Baḥreyn adlı eserde benzer durumun olduğunu söyler. Eserde 33 Bahrani nisbeli ismin olduğunu, dördünün Safevî öncesinde yaşadığını, 18'inin İran'a hiç gitmediğini, 11'inin İran'a gittiğini, nihayetinde Bahrâni nisbeli kişilerin yüzde 33'ünün Safevî İran'a gittiğini söyler.[307]

Bahsi geçen bu biyografi eserleri Safevî İran'a giden ulemanın kimlerden olduğunu, hangi bölgelerden geldiğinin tespitini kolaylaştırdığı yönünde önemli bilgiler vermektedir. Araştırmacılar, ekseriyetle bu eserlere atıf yapmaktadır.

Netice olarak Stewart ile Muhacir'in verdiği bilgilere göre hazırlanmış olan aşağıdaki tablo ulema hareketliliğin düzeyi açısından önemlidir.

302 Muhacir, *el-Hicretü'l-Âmiliyye*, 193.
303 Newman, "The Myth of", 66-112.
304 Stewart, "Safevî İran'a", 280.
305 Newman, "The Myth of", 81.
306 Muhacir, *el-Hicretü'l-Âmiliyye*, 193-95.
307 Stewart, "Safevî İran'a", 89.

Tablo 3.1: *el-Hür el-Âmilî'ye Göre Safevîler Döneminde Yaşayan Âmilî Âlimler*[308]

	f	*%*
Safevî İran'a hiç gitmeyenler	45	31,4
İran'a gidip geri dönenler	7	4,8
İran'ın yanı sıra farklı bölgelere gidenler	31	21,6
İran'a yerleşenler	60	41,9
Toplam	143	100,0

Bu tabloya göre Âmilî ulemanın çoğunluğu İran'a gitmiştir. Böylece el-Hür el-Âmilî'nin eserlerine göre Safevî döneminde İran'a birçok alim gitmiştir.[309]

Tablo 1.'de bahsedildiği gibi İran'a giden birçok Âmilî ulema vardır. Buradaki her alime değinmemekle beraber ismi çokça duyulmuş, Safevî dönemine iz bırakmış alimlerin bir kısmına değineceğiz. Bu alimlerin kimisi davet üzerine, kimisi ise kendi isteği ile İran'a gelmiştir.[310]

Günümüz İran'ında hâkim olan velayeti fakih kavramının kökleri de Safevî dönemindeki Şiî ulemaya dayanmaktadır. Âmilî ulemanın birçoğunun da benimsediği Usûlî düşünce, dini ve dünyevi bakış açısında Şiî tarafları değişikliğe zorlamıştır. Ahbârî ekolde geçici yönetimler ile bağlantıların kurulması ve toplumsal özellikle de siyasal hayattan uzak durma bahsedilmekteydi. Safevî Dönemi'nde bahsedilen ulemanın özelliği ise Âhbari ekole neredeyse tamamen zıt olarak düşünen, toplumsal ve siyasal hayata doğrudan temas edip geçici yönetimleri benimsemeyen bir portre karşımıza çıkacaktır. Bu sebeple günümüz İran'ının ulema tarafından yönetilmesine kadar gelişen bu süreçte aşağıda bahsedeceğiz ulemanın yeri ayrı apayrı olmaktadır.[311] Özellikle de Kerekî ailesi Safevî ulemasının içerisinde unutulmayacak bir yer edinmiştir. Bu sebeple başlıklar

308 Detaylı olarak krş. Kartaloğlu, "Batılı Araştırmacılara Göre Safevi İran'a Şiî Ulemâ Göçü", 41.
309 Kartaloğlu, "Batılı Araştırmacılara Göre", 41.
310 Muhsin el-Emin, '*Ayânu'ş-Şiâ*, thk. Hasan el-Emin (Beyrut: Dâru't-Taaruf, 1983), 4/43.
311 Menderes Kurt, "Safevî Dönemi Şiî Ulema ve Velâyet-i Fakih'in Ortaya Çıkmasını Hazırlayan Tarihsel Süreç Üzerine", *İran Çalışmaları Dergisi* 2/1 (2018): 63-65.

altında İran'a ilk olarak giden Şeyh Ali el-Kerekî[312] akabinde ise meşhur olan diğer ulema ele alınacaktır.

3.1. Nureddin Ali b. Hüseyin el-Kerekî (ö. 940/1534)

Ebü'l-Hasen Nurüddîn Alî b. el-Hüseyin b. Ali el-Kerekî el-Âmilî, Lübnan'ın Kerekînuh köyünde 868/1464 yılında doğmuştur. Daha çok Muhakkık-ı Sânî olarak bilinmektedir. Caferi fıkhının yanında Kahire'de Sünnî alimlerle birlikte tefsir, hadis, Arap dili ve edebiyatı derslerine iştirak etti. Şemseddin Muhammed b. Ali el-Âmilî ve Şemseddin Muhammed b. Dâvûd el-Cizzînî gibi önemli ulemadan dersler almıştır. Kerekî'nin ilim yolculuğu Şam, Mısır, Irak, Necef ve Herat çizgisinde olmuştur.[313] İlmi şöhretinden dolayı ismini Şah İsmail'e duyuran Kerekî resmi davete icabet eden ilk Şiî alim olmuştur.[314] Kerekî, 1504-1505 yıllarında Irak'tan Isfahan'a Şah İsmail'i ziyarete gitmiştir. Ziyaretlerini böyle sürdüren Kerekî, Çaldıran Savaşın'dan evvelde Herat'ta Şah'ı ziyarette bulunmuştur.[315] Kerekî Herat'ta Şah tarafından büyük bir tazimle karşılanmış, kendisine önemli görevler tevdi edilmiş olup ilmi harcamalar için Şah tarafından kendisine yıllık 70 bin dinar verilmiştir.[316] Kerekî ilmi geleneğin yaşatıldığı bir aile ortamında yetişip Şehid-i Evvel'in ûsûlî geleneğinin taşıyıcısı olmuştur.[317]

Kerekî Şah İsmail'e yönelik şah, sultan, imam unvanlarının kullanılmasını tasdikleyerek onun On İki İmam vekili olduğunu kabul etmiştir. İleriki süreçlerde de vekillik dini açıdan kendisi nezdinde ulemaya geçmiştir.[318] Onaylamasını yapmış olduğu bu unvanlar için dönemindeki Şiî ulema Kerekî'yi eleştirmiştir.[319]

Kerekî neredeyse bütün vaazlarında alenen Sünnîliğe saldırmaktadır. İlk üç halifeye lanet okunmasını serbest hale getirdi. Ayrıca lanet uygulamasının da dini bir vecibe olarak kabul edilmesini sağlamıştır. Böylece Sünnî kesimler Şiîler tarafından domuz, köpek vb. hayvanlara benzetilerek yıpratılmıştır.[320]

---

312 İran'a ilk gidenlerden birisi de Kâtifî'nin usûlî hocası Şeyh Ali b. Hilâl el-Cezâirî (909-915/1504-1510)dir. O Şiâ'nın ilan edilmesinden sonra 2-8 yıl aralığında İran'da kaldı. Uyar, *Şiî Ulemanın*, 118.

313 Cengiz Kallek, "Kerekî, Muhakkık-ı Sânî", içinde *Tükiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 25: 280-282.

314 Kurt, "Safevî Dönemi Şiî Ulema", 70-71.

315 Uyar, *Şiî Ulemanın*, 124.

316 Kallek, "Kerekî, Muhakkık-ı Sânî", 280-282; Çelenk, "Safevîlerin Din Politikası", 26.

317 Çelenk, *İran'da Şiiliğin Seyri, 275-278.*

318 Çınar, "Safevî Devleti'nde", 23-24.

319 Kurt, "Safevi Dönemi Şiî Ulema", 70.

320 Çınar, "Safevî Devleti'nde", 24.

Kerekî, Tahmasb döneminde Şah'ın dönemine göre daha uzun bir süre kalmıştır. Tahmasb inanç ve itikat açısıdan Şah İsmail'e göre daha samimi olup mehdici ve hulul gibi aşırı fikirlerden uzaktır. Şiîliğin kurumsallaşmasını tamamlamak için Tahmasb, Şiî ulemanın katkısını göz önünde tutarak Kerekî'ye davet mektubu yazmıştır.[321]

Tahmasb'ın Kerekîye yazmış olduğu davette pek çok husus okunmaktadır. Safevî Devleti daha yeni kurulmuş, devlet başkanlığına da Şiâ esaslarına bağlı ve samimi bir Şiî olan Tahmasb geçmiştir. Tahmasb, Şah İsmail'in temellerini attığı resmi Şiâ politikasının altını doldurmak için çaba sarfedecektir. Bir taraftan devletin resmi mezhebini düşünerek diğer taraftan ise samimi bir Şiî olarak Şiî ulemanın varlığına ihtiyaç duymaktadır. Tahmasb, göndermiş olduğu fermandan anlaşıldığı gibi Kerekîye birçok yetki ve unvan tanımıştır. Özellikle de bu unvanlardan imamın naibi[322] gibi unvanlar ilerleyen süreçte ulemayı kurumsal olarak gelişmesinde elini daha da güçlendirecektir. Şah Tahmasb, Kerekî'yi mürevvic-i mezhep olarak yani Şiâ inancının yayıcısı olarak da tanımlamıştır. Aşırı Şiî görüşlere karşı ve samimi bir Şiî olan Tahmasb, Kerekî ile adeta bütünleşmiş, Kerekî şahın politikalarını meşrulaştırmış ve kolaylaştırmıştır. [323]

Tahmasb'ın davetini kabul eden Kerekî şeri işlerin mesuliyetini almakla ona geniş bir yetki verilmiştir. Fermanda *''Şeyh Kerekî'nin nasbettiğini kimsenin azledemeyeceğini ve onun azlettiğini de kimsenin naspedemeyeceğini''* Tahmasb'ın ifade etmesi, onu gücüne güç katmıştır. Almış olduğu unvanlar ve yetkiler neticesinde Safevî idaresinin kararlarını meşrulaştıran Kerekî, Gaib İmamın yetkilerinin de kendi üzerinden ulemaya geçmesini sağlamıştır. Haliyle bu durum İran'a Şiî ulemanın gelmesini de teşvik etmiştir. [324]

Tahmasb, Kerekî içim naibül imam demesi sebebiyle gerçek mülkün onun olduğunu, herkesin onun emirlerine uyması gerektiği söyleyerek önemli birçok meselenin idaresini ona vermiştir.[325] Safevîlerin başındaki dönem için bakıldığında en kudretli

---

321 Çınar, "Safevî Devleti'nde", 26.

322 Müçtehid kavramı Safevîlerden sonra daha da güçlenmiştir. Şiî fakihler müfti ya da kadı gibi isimlendirilmekten ziyade naibü'l-imam olarak nitelendirilmeye başlanmıştır. Müçtehid kavramındaki bu değişiklik Hillî medresesinin içtihaddaki usuli düşüncesine bağlıdır. Uyar, *Şiî Ulemanın*, 124.

323 Arjomand, *The Shadow of*, 133.

324 Çınar, "Safevî Devleti'nde", 26.

325 Yûsuf b. Aḥmed Baḥrânî, *Lü'lüetü'l-Baḥreyn Fi'l-Icâzât ve Terâcimü Ricâli'l Ḥadîs* (Bahreyn: Mektebetü'l-Faḫravî, 1429), 151-54.

ulemanın Kerekî olduğu görülecektir.[326] Kerekî yukarıdaki bahsedilen unvanlarla nitelendirilmesi haliyle Şiîliğin toplumda resmi olarak yayılmasını daha kolaylaştırmıştır.

Kerekî, almış olduğu nâibü'l-İmam unvanıyla niyabeti-i âmme kavramını daha kullanışlı hale getirmiştir. Kerekî bu unvanlarla mevcut Şiî yönetimin kararlarını meşrulaştırmış [327] özelde bahsedilen bu yetkisini de özellikle Cuma namazı için kullanmıştır.[328] Davette zikredilen unvanların her birisinin önemli bir karşılığı olmuştur. Bu unvanlar merceiyyet müessesinin gelişmesinde büyük rol almıştır. Fermanda geçen mukteda kavramı, daha çok Cuma namazı imamlarını kastediyor olsa da bu davetle yeni bir hüviyet kazanmıştır. Safevî dönemini içine alan süreçte mukteda, yarı resmi siyasi içerikte olan ve toplumun kendisini örnek alıp rehber edindiği anlamına gelecektir.[329]

Dini ve siyasi olarak davetle makamları teyit edilmiş meyhü'l-islam ve müçtehidü'z- zaman unvanları toplumda daha geniş etkiye ulaşmıştır. Şah Abbas döneminde kurumsallaşmış olan şeyhü'l-İslam makamı, Safevî döneminde cuma namazını kıldırmanın yanı sıra kadılık görevini de bünyesinde ihdas etmiştir.[330]

Kerekî'nin gaybet döneminde nâibü'l-imam rolüne ilişkin haraç ismindeki risalesinde değindiğini Söyleyen Uyar, onu Büveyhiler döneminin öne çıkan ulemadan Murtazayla kıyaslamaktadır.[331] Buradaki kıyaslamanın mahiyeti genel olarak siyasi otoriye karşı tutumuyla alakalıdır. Murtaza Âhbari geleneğin aksine dünyevi ve siyasi otoriteye sıcak bakmaktadır. Ulemanın mevcut siyasi durumdan mümkün olduğunca faydalanması gerektiğini düşünmektedir. Şiîliğin resmi mezhep olarak devlet politikası haline geldiği bir ortamda Kerekî, bu ortamın güçlenmesini sağlamış ve daha uzlaşmacı bir tavır sergilemiştir.[332]

Kerekî, fetvanın taklit edilmesi için müçtehidin hayatta olması gerektiğini ifade etmektedir. Ona göre şeri hükümler için fetvanın alınması için yaşayan bir müçtehide başvurulması gerekmektedir. Buna bağlı olarak gaybet döneminde cuma namazını, fetva

---

326 Çelenk, *İran'da Şiiliğin Seyri*, 277-78.
327 Uyar, *Şiî Ulemanın*, 126.
328 Detaylı bilgi için bk. Ahmet İshak Demir, "İmamîyye Şi'ası'nda İmamın Yetkilerinin Fakihlerce Devralınma Süreci", *e-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi* 2/1 (2009): 43-75. http://www.emakalat.com/tr/download/article-file/63671
329 Uyar, *Şiî Ulemanın*, 126.
330 Uyar, *Şiî Ulemanın*, 127.
331 Ayrıntılı bilgi için bk. Harun Yıldız- Ferhat Maden, "Büveyhîler Dönemi Şîî Düşünürleri", *e-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi* 10/2 (2017): 269-314. https://doi.org/10.18403/emakalat.347831
332 Uyar, *Şiî Ulemanın*, 127.

şartlarına haiz olan müçtehidin kıldırabileceğini söyler. Dolayısıyla fakihlerin cuma namazını kıldırma salahiyetleri mevcuttur.[333]

Kerekî, Âhbari ekolden ziyade Ûsûlî düşünce açısından da pek çok yenilikler getirmiştir. Örf ve şûrâyı fıkhın kaynakları arasına sokan Kerekî, diğer taraftan da Şiî siyasi fıkhının gelişmesini sağlayarak İran'a Şiâ'nın sağlam bir şekilde yerleşmesini sağlamıştır.[334]

Safevî Şahları bir önceki bölümde bahsedildiği gibi ulemayı dini kurumsallaştıran ve Şiî öğretiyi yayma amacında kullanmıştır. Bunun haricinde de kendi iktidarları için tehdit gördüğü Kızılbaş Türkmen ve Sûfî tarikatları saf dışı bırakmasına aracı olarak kullanmıştır.[335]

Kerekî, Sûfî tarikatlari yalanlayarak İslami çizgilerin dışına atılmasına destek olmuştur. Nurbahşiye ve Nimetullah gibi tarikatların haricindeki diğer tarikatlere Şah İsmail baskı uygulamıştır.[336] Anlaşıldığı üzere Şah İsmail ulemayı kendi amacı doğrultusunda yüksek makam ve mevkiler vererek yönlendirmiştir. Böylece kendi iktidarına tehdit gördüğü her türlü etkeni ortadan kaldırmaktan imtina etmemiştir.

Kerekî, fethedilen topraklarda haraç toplanmasıyla ilgili de toplanmasına yönelik kesin cevaplar vermiştir. Hiç şüphe yok ki bu karar da tıpkı Cuma namazının kılınmasına verdiği cevaz gibi Safevî yönetiminin işini kolaylaştıracaktır. Çünkü Cuma namazının toplu olarak yapılan bir ibadet olduğu, insanların görüşmesine olanak sağladığı ve böylece toplumsal iletişimin en üst safhada olduğu bir özelliğe sahiptir. Şüphesiz böyle bir ibadetin de Safevî iktidarını dini zeminde temellendiren ve neredeyse körü körüne destekleyen Şiî ulema tarafından kıldırılması derin bir tesiri olacaktır. Öyle ki mehdiyi muntazarın dünyevi hâkimiyetini bekleyen ve onunla ancak Cuma namazının kılınmasını ve haracın toplanmasını savunan Şiî görüşün üzerine böyle bir karar verme ve uygulama Safevî idaresinin işine yarayacaktır.[337]

Kerekî, Şah İsmail'in ilk üç halifeye yönelik başlatmış olduğu sebbetmeye cevaz vermiş, hatta geçmiş dönemde öne çıkan Sünnî ulemayı da buna dahil etmiştir.[338] Bu karar

333 Uyar, *Şiî Ulemanın*, 128-29.
334 Uyar, *Şiî Ulemanın*, 130.
335 Çınar, "Safevî Devleti'nde", 27.
336 Çınar, "Safevî Devleti'nde", 28
337 Çelenk, "Safevîlerin Din Politikası", 28.
338 Baḥrânî, *Lü'lüetü'l-Baḥreyn*, 153.

Necefli İmamî ulemasınca eleştirilecektir. Ayrıca Şah'tan hediye almasını da İbrahim Katîfî eleştirecektir.[339]

Kerekî[340] Şahtan aldığı destekle Şiî geleneğinde olmayan birçok bidat ortaya atmıştır. Bunlardan en çarpıcı olanlardan bir tanesi Sünnî bölgelerdeki gibi birçok bölgedeki camilerin kıblelerin yönünü değiştirmesidir. Bu konu Emir Gıyaseddin ile tartışmasına sebep olmuştur. Kerekî kıblelerin yönünün tam olarak Mekke'ye bakmadığını söyleyerek değişiklik yapmak istemiştir. Emir Gıyaseddin[341] ise kıble tayininin matematik ilmiyle yapılabilecek bir durum olduğunu, bunun fakihlerle alakalı olmadığını söylemiştir. Ancak Şah Tahmasb, Kerekî'nin tarafını tutmuş, Emir Gıyaseddin'in Sadr makamından almıştır.[342]

Diğer bidatleri olarak ise Aşûrâ daki taziye merasimleri, '' hayya 'al'â hayr'il-ame'l'' ibaresini ezana ekleme, Hz. Ali ile diğer imalarının isimlerinin paraların üzerine işlenmesi, defnin Necef'e olması gerektiği gibi sayabiliriz.[343]

Kerekî'nin Safevî devletiyle yakın olması dönemin usuli ulemasının bir kısmında rahatsızlık oluşturdu. Ulema Safevîlerin Şiîliğiyle ilgili tereddüt yaşaması bir yana Kerekî'nin davranışlarına ise ayrıca bir tepki vardı. Şeyh Hüseyin ile hocası Şehidi Sânî mescitlerin kıblelerinin değiştirilmesi ile diğer değişikliklerle ilgili ona ağır eleştirilerde bulundular.[344]

Kerekî'nin talebesi Nimetullah Hilli 935/1529 yılında Sadr Emir Gıyaseddin'in yardımcısı olarak atanmış, ondan sonra Sadr olmuş, Mansur ed-Deşteki eş-Şirazi yardımcılığa atanmış. Ancak her ikisi Kerekî gibi gözleri kapalı olarak Safevî icraatlarının tümünü kabul etmemişlerdir. Kerekî'nin ''fakihin naibül imam olarak, gaybet dönemin Cuma namazı kıldırabileceği'' görüşüne Hilli karşı çıkarak bu konuda

339 Çelenk, "Safevîlerin Din Politikası", 28.

340 Onun dini kaynaklar, ölü müçtehid'in fetvasını taklit etme, cuma namazının fakihçe kıldırılması ile cihad gibi konularda görüşleri için bk. Kereki'nin yazdığı şerh, camiül makasıd Uyar, Şiî Ulemanın, 127-30.

341 Emir Gıyaseddin felsefe, astronomi, matematik ve tıp alanlarındaki otoritesi sebebiyle "hâtemü'l-hükemâ" olarak bilinmekteydi. Bk. Kallek, "Kerekî, Muhakkık-ı Sânî", 280-282.

342 Uyar, *Şiî Ulemanın*, 125.

343 Uyar, *Şiî Ulemanın*, 125.

344 Uyar, *Şiî Ulemanın*, 131.

Kerekî'nin muhalifi olan Kâtifî ile yazışmıştır. Bunun üzerine Kerekî, Şah Tahmasb aracılığıyla Hilliyi Bağdat'a sürdürmüş ve Kâtifî ile de görüşmesi yasaklamıştır.[345]

Kerekî, Hilli'den sonra Sadr olan Deştekî ile de geçinememiştir. Onun naibü'l-imam olarak Tahmasb tarafından atanması ile kıblenin yönünün değiştirilmesi mevzuları anlaşmazlıklarının kaynağıydı. Deştekî Kerekî'nin bu görüşlerine karşı tutum almış ve Kerekî onu, İmamî fıkhını bilmemekle suçlamıştır. Bu Sadr için çok ağır bir itham olmuştur. Neticesinde Kerekî yine galip gelerek Deştekî görevden uzaklaştırılmış ve yerine yine talebelerinden birisi Sadr olmuştur.[346] Görüldüğü üzere siyasi desteğini arkasına alan Kerekî, rakiplerini kolayca sindirebilmiştir.

Kerekî'nin Safevîler ile olan ilişkisine en çok İbrahim b. Süleyman Kâtifî (ö.945/1539) karşı çıkmaktaydı. Genel anlamda Kerekî'nin aşırı rasyonel tutumuna karşı olan Kâtifî, esasında cair sultandan gelmiş olan haracın kabul edilmesi ile Safevîlerle sıkı sıkıya ilişki kurmanın caizliği noktasında Kerekî ile karşı karşıya gelmektedir. Kâtifî, yöneticilerden gelen hediyeleri kabul etmenin mekruh olduğunu söyleyerek Şah İsmail'den gelen hediyeyi kabul etmemiştir. Kerekî ise hediyeyi kabul etmenin vacip olduğunu söylemiştir. Kâtifî ise buradaki sultanın adil sultan yani on ikinci imam olduğunu söyler. Dolayısıyla Şah İsmail'in imam yerine konulmasına karşı çıkmaktadır.[347]

Kerekî'nin haraçla ilgili görüşlerine yine eserleriyle Kâtifî reddiye yazmıştır. Dolayısıyla Safevî döneminde hararetli bir çekişme içerisinde olmuşlardır. Safevîlerde kendi lehine olan isimler desteklemiş ve ödüllendirmiştir.[348] Kerekî[349] kendisinden önceki Ûsûli ulemanın sınırlarını aşmıştır. Özellikle fıkhi konularda daha rasyonel davranarak yenilikler getirmiştir. Örneğin örf ve şura ilk defa fıkhın kaynakları arasında sayılmıştır. Onun sayesinde Şiî fıkhı gelişmiş, Şiâ'nın İran'da güçlenmesi için Cuma namazı, haraç ve mukasseme gibi konular ayrıca önem verilen konular olmuştur.[350] Kerekî, ilk defa Şiî olan bir devletin kurumlarını naib-i imam kisvesiyle oniki imam Şiîliğine göre tasarlamaya çalışmıştır. Sunmuş olduğu hizmet itibariyle de haraç almayı da

345 Hasan-ı Rumlu, *Ahsenü't-Tevârîh*, 293-307, 333-34.
346 Hasan-ı Rumlu, *Ahsenü't-Tevârîh*, 393-94.
347 Baḥrânî, *Lü'lüetü'l-Baḥreyn*, 161-63, 165-66.
348 Uyar, *Şiî Ulemanın*, 133.
349 Kerek'inin telif ettiği eserler ile yetiştirdiği öğrenciler için bk. Kallek, "Kerekî, Muhakkık-ı Sânî", 280-282.
350 Uyar, *Şiî Ulemanın*, 130.

meşrulaştırmaya çalışmıştır. Sünnî imamları uzaklaştırıp yerlerine Cuma namazını kıldıracak ve Şiî akideyi topluma öğretecek imamlar atamış, kıblenin değiştirilmesini de uygulamaya koymuştur. Nihayetinde o 18 Zilhicce 940 yılında, (30 Haziran 1534) Necef şehrince vefat etmiştir.[351]

3.2. İzzeddün Hüseyin b. Abdüssamed el-Hariri el-Hemdâni (ö. 984/1576)

1 Muharrem 918'de Cebel-i Âmil'de doğdu. O, Yemen kabilelerinden olan Beni Hemdân'a mensuptur. Bu sebeple Hemdânî denilmektedir. O, yine Hz. Ali'nin yakın arkadaşlarından birisi olan Hâris b. Abdullah el-A'ver'in soyundan gelmesi sebebiyle de Hârisî nisbesiyle bilinir. O Şehid-i Sâni'nin öğrencisidir. İlk tahsilini de Şehid-i Sânî ile Bedreddîn Hasan b. Ca'fer el-Kerekî'den almıştır. Kendisini İslami ilimler ile mantık, kelam, Matematik ve Arap dili gibi alanlarda eser üretebilecek şekilde yetiştirdi. Bölgedeki birçok merkezi dolaştı. Buralarda ilmi münazaralara girdi. Osmanlı'nın Şehid-i Sânî'ye yapmış olduğu davete o da katılarak İstanbul'a gitti. Hocasına Ba'lebek'te, kendisine de Bağdat'ta görev verildi. İstanbul'da birkaç ay kaldıktan sonra Sivas üstünden Ba'lebek'e ulaştılar. Ancak kaynaklara göre o Bağdat'taki görevi kabul etmedi. Hârisî, Şehid-i Sânî'nin Şiâ propagandası yapması ve böylece fitnenin müsebbibi olması nedeniyle idam edilince ailesiyle birlikte Isfahan'a gitti. Isfahan kâdılkudat'ı Zeynüddîn Ali el-Âmilî'nin önerisiyle I. Tahmasb'ca çağrılarak, saltanatın merkezi olan Kazvin'e[352] şeyhülislam olarak görevlendirildi. Yedi yıl boyunca bu görevi ifa etti.[353]

El-Hemdani, imamın gaybı zamanda cuma namazının kılınabileceğini bizzat namazları kıldırarak gösterdi. Daha sonrasında o Meşhed'de şeyhülislamlık yaptı. Akabinde I. Tahmasb Afganistan'ın başkenti Herat'ı ele geçirince ona üç köy tahsis edildi. Bu tahsisle o ilmi ve irşadi faaliyetlerde bulunmakla ve halka Şiâyı tanıtmakla görevlendirildi. Herat'ta sekiz yıl bu görevi yürüttükten sonra hac yolculuğu için sultandan izin almıştır. Sultanda kendisinin yerine oğlu Bahâeddin'i vekil olarak atamıştır.[354] Hac dönüşü ise oğluyla beraber Bahreyn'e yerleşti. O, oğlu Bahâeddin, Bâyezîd-i Bistâmî-i Sânî, Muhammed Bâkır ed-Dâmâd gibi önemli talebeler yetiştiren

---

351 Kallek, "Kerekî, Muhakkık-ı Sânî", 280-282

352 Devin J. Stewart, "The First Shaykh al-Islām of the Safavid Capital Qazvin", *Journal of the American Oriental Society*, 116/3 (1996): 387.

353 Vecdi Akyüz, "el-Hârisî, Hüseyin b. Abdüssamed", içinde *Tükiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16: 203.

354 Emin, *'Ayânu'ş-Şiâ*, 4/226-270; Âmilî, *Emelü'l-Âmil*, 74-77.

Hârisî, Bahreyn'in Hecer kentinin Musallâ köyünde 8 Rebiülevvel 984 yılında vefat etmiştir. Otuza yakın eseri vardır. [355]

3.3. Bahâüddîn Muhammed (Şeyh Bahai) (ö. 1031/1622)

Tam adı Muhammed b. 'Izzi'd-dîn Hüseyin b. Abdi's-Samed b. Şemsi'd-dîn Muhammed b. Ali el-Hüseyn b. Muhammed b. Salihî'l-Âmilî el-Cubbaî el-Harisî elHemdanî'dir.[356] O, 953/1546-47 yılında Cebel-i Âmil'in[357] Ba'lebek şehrinde doğmuştur. Kendisi daha çok Şeyh Bahâî diye tanınmaktadır.[358] Babasıyla birlikte Safevîler'in o dönem için başşehri olan Kazvin'e gidip yerleşmiştir. O, ilmi geleneğe sahip bir aile ortamında doğmuştur. Bu sebeple ilme merak duyarak ilim adamı olan babasından Arapça, tefsir, fıkıh ve hadis dersleri aldı. Bununla birlikte devrin diğer alimlerinden felsefe, kelam ve tıp gibi muhtelif alanlarda dersler de aldıktan sonra Kudüs'e gitmiştir. Burada el-Makdisî'den Sahîh-i Buharî okumuştur. Akabinde Herat'a yerleşerek eser telif etmeye başladı. Bunlarla birlikte Necef ile Kazımiyye de talebe okutmuş ve otuz yıl sürecek seyahatlere çıkmıştır. I. Şah Abbas ona şeyhülislam unvanı vermiştir. Bundan sonra zühd hayatı yaşamaya başlamıştır. Böylece derviş kisvesiyle Irak, Mısır, Suriye, Hicaz ve Anadolu'yu gezmiştir. Ziyaretlerinde pek çok alim ve zahit kimselerle görüşmüştür.[359]

O ayrı bir şöhrete sahip olmuş, mütevazi kişiliğiyle gönüllerde yer edinen ve bazılarınca XI.yy.'ın Müceddidi olarak anılmış bir isim olmuştur. Onun *Ḫulâṣatü'l-eṯer* gibi kitaplarda Sünnî olduğu söylense de eldeki diğer kaynaklar samimi bir Şiî olduğunu söyler. Eserlerinde onun taassuba düşmediği, şeraite aykırı olmayan bir tasavvufî görüşe sahip olduğu müşahede edilmektedir. O çoğunlukla pozitif ilimlerdeki çalışmalarıyla bilinmiştir. Neredeyse yaşadığı dönemde her alanda bir eseri vardır. Onun bu yönü Şevki Celâl'in *Riyâziyyâtü Bahâ'iddîn el-'Âmilî* (Halep 1976) eserinde, şair ve alim yönü ise Muhammed Altuncî'nin *Bahâ'üddîn el-'Âmilî* (Dımaşk 1986; Beyrut 1406)

---

355 Akyüz, "el-Hârisî, Hüseyin b. Abdüssamed", 203.

356 Muhammed Emîn b. Fadlullah b. Muhibbillah Ed-Dımaşki El-Muhibbi, *Hulâsatu'l-Eser*, (Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2006), 3: 440; Âmilî, *Emelü'l-Âmil*, 155.

357 Kendisi de şu ifadelerle Cebel-i Âmil'den olduğunu söyler: "Babalarımız ve dedelerimiz Cebel-u Âmil bölgesindendir. Atalarım devamlı olarak ilim, ibadet, zühtle meşgul oldular. Ne zaman ki Acem suyundan içtik, bunların hepsinden mahrum olduk." Bk. el-Emin, *'Ayânu'ş-Şia*, 4:301.

358 Baḥrânî, *Lü'lüetü'l-Baḥreyn*, 23-28.

359 Ömer Okumuş, "Bahâeddin Âmilî", içinde *Tükiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3: 60-61.

eserinde incelenmiştir. Öyle ki telif ettiği eserler, İran, Irak ve Osmanlı'da senelerce okutulmuştur. Şiirlerinde Bahâî olarak kendisini nitelendirmiştir. Eserlerini ana dili olan Arapça yerine Farsça olarak yazdığı manzum eserler, özellikle de Mevlana'yı kendisine örnek almış ve yazdığı didaktik mesneviler bu türde başarılı olarak sayılmıştır.[360]

Çocukluğunun az bir kısmını Cebel-i Âmil'de geçirmesine rağmen kökeni, dili, kültür ve geleneği itibariyle daha öne çıkan bir Âmili olarak kabul edilir. O Âmilî alimlerden Ali el-Minşâr el-Kerekî'nin kızıyla evlenmiştir. Safevîlerde çok itibar sahibidir. Bu itibarını da babası aracılığıyla ilmini Zeynüddin el-Âmilî'den tevarüs etmiş olmasına bağılıdır.[361]

Şeyh Bahai, Şah Abbas I'in döneminde uzunca bir süre Safevî başkenti Isfahan'da Şeyhülislamlık yaptımıştır.[362] Ulema Safevî döneminde gerek maddi gerekse de manevi birçok güce hâkim olmuştur. Bu durumun ulemayı yozlaştırdığı Şeyh Bahâi ile babası arasındaki geçen mektuplardan anlaşılmaktadır. Hac görevinden sonra Bahreyn'e yerleşen ve vefatından önce Hüseyin b. Abdüssamed oğlu Şeyh Bahai'ye şu mektubu yazdı:

> *Sadece bu dünyayı istiyorsan Hindistan'a git; Ahireti istiyorsan Bahreyn'e gelmek zorundasın; eğer ne bu dünyayı ne de ahireti istemiyorsan o zaman Batı İran'da (Irâku'l-'acem) kal*." Şeyh Bahai'de bu ifadelere benzer ifadeler yazmıştır: *Babam –Allah ondan razı olsun- Arap topraklarından İran topraklarına ve krallarının fazla olmadığı yerlerden gelmemiş olsaydı ben, insanların en dindarı, takva sahibi olanı ve zahidi olurdum. Lakin o -huzur içerisinde yatsın/mekânı cennet olsun- beni Arap topraklarından çıkarıp İran topraklarına yerleştirdi. Bunun sonunda ben servet ve güç sahibi (ehl-i dünya) kimselerle sık sık bir araya geldim ve onların kötü ahlaklarını ve temel özelliklerini aldım*.[363]

Stewart tarafından, Şeyh Bahai'nin bu ifadeleri Safevî karşıtlığı şeklinde değil, refah ve güce ulaşmanın ahlaki yozlaşmayı eleştirmesi şeklinde düşünülmektedir.

---

360 Okumuş, "Bahâeddin Âmilî", 60-61.
361 Stewart, "Safevî İran'a", 282.
362 Muhacir, *el-Hicretü'l-Âmiliyye*, 193.
363 Stewart, "Safevî İran'a", 306.

Şeyh Bahai, Safevîlerdeki makamını terk etmiştir. O sarayla irtibatlı bir alim olmak yerine seyahatlerine çıktığından itibaren yeni hayat tarzını daha benimsemiş olabilir. O, geceleri üzüm bekçiliği yaparken, gündüzleri ise ilim öğrenen Şehidi Sânî ile kendisi ve öğrencileri için geceleri odun toplayan Şehid-i Sânî'nin hocası Şeyh Ali el-Meysi'nin hayatına imrendiği, kendisinin hayatının onun hayatına benzememesinden ötürü üzüntü duyduğu bilinmektedir.[364]

Stewart, Şeyh Bahai'nin Cebel-i Amil ziyaretinde Osmanlı korkusundan dolayı özel dostlarının yanına gitmediğini, kendisini Cebel-i Âmil'de Sünnî olarak tanıttığını, ancak Şiâ hakkında özel toplantılarda konuştuğunu söyler.[365]

Şeyh Bahai, El-Muhibbi'nin El-Hülasatü'l-eserinde yer almıştır. O, Sünnî ulema tarafından tanınmaktaydı. Muhibbi, Şeyh Bahai'nin Şam, Kudüs, Kahire ve Halep'i dolaştığını söyler. O, Cebel-i Âmil'de iyi karşılanmıştı. Gruplar halinde insanlar ona gelmekteydi. O, ise gerçek durumun ortaya çıkmasından endişeliydi. Halepteki kelami bir tartışmada Sünnî bir şeyhle yalnız kalınca ona *'' Ben bir Sünnîyim ve peygamberin ashabını seviyorum. Ancak ben ne yapmalıyım. Bizim sultan Şiî ve Sünnî alimleri öldürüyor''* demiştir.[366] Onun samimi bir Şiî olduğu, mutaassıp olmadığı, şeriate aykırı olmayan tasavvufa sahip olduğu da söylenilmektedir. Ehli beyte sevgi beslemesi ile Hz. Ebubekir ve Hz. Ömer'e karşı menfi yaklaşmaması sebebiyle Basra alimlerince ehl-i sünnet olarak değerlendirilmiştir.[367]

Şeyh Bahai'nin[368] Cebel-i Âmil'e yerleşmesinin ve buraya öncelik vermesinin sekiz sebebi söyle açıklanmaktadır. İlk sebep doğduğu topraklara özlem duyması, diğer sebepler ise tercihinin akli sebeplerini ortaya koyması şeklindedir.[369] Netice itibariyle O ziyaretlerinden sonra yerleşmiş olduğu Isfahan'da 13 Şevval 1031/1622'de ya da başka kaynaklara göre 1030/1035 tarihinde vefat etmiştir. Cenazesi Meşhed şehrindedir. Bugün de ziyaret yerlerinden birisi olarak gidilmektedir.[370]

---

364 Emin, *'Ayânu'ş-Şiâ*, 4:235; Hourani, "Cebel-i 'Amil'den İran'a", 224-225.
365 Kartaloğlu, "Batılı Araştırmacılara Göre", 37.
366 Âmilî, *Emelü'l-Âmil*, 11; Hourani, "Cebel-i 'Amil'den İran'a", 225.
367 Abdullah Aslan, "Bahauddin El-Amilî ve El-Mihlât Kitabı" (Yayımlanmamaış Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi, 2007), 10-11.
368 Şeyh Bahai ömrünün otuz yılını seyahatlerde geçirmiştir. Bu seyahatlerin detayı için bk. Aslan, "Bahauddin El-Amilî" 11-14.
369 Âmilî, *Emelü'l-Âmil*, 11.
370 Okumuş, "Bahâeddin Âmilî", 60-61.

3.4. Muhammed b. Ali el-Musavi (ö.1010/1601) ve Oğlu Hüseyin

Muhammed b. Ali el-Mûsâvî, Şehid-i Sânî'nin torunudur. O da İran'a gelenlerdendir. O, 1539-1601 yılları arasında yaşamıştır. Cuba'da hayatını idame ettirmiştir. Muhakkık'ın Şerâıı'l-İslâm adlı eserine " Medâriku'l-Ahkâm'' ismin bir şerh yazdı. Oğlu Hüseyin'de babasından dersler aldı. Ayrıca Akabinde İran'a gidip Şeyh Bahâi'den ileri derecede dersler almıştır. Horasan'da yaşamıştır. Ayırca Meşhed'te şeyhülislamlık yapmıştır. O aynı zamanda Usûlî ekolüne sahiptir. O İmam Rıza'nın türbesinin doğu kısmında bulunan büyük kubbenin altında dersler okuttu.[371]

3.5. Muhammed b. Ali el-Musavi ile torunu Lutfullah b. Abdilkerim (ö. 1031/1622)

Şehid-i Sânî'nin hocası olan Muhammed b. Ali el- Maysî, ailesiyle birlikte İran'a gelenlerdendir. Torunu olan Lutfullah b. Abdilkerim (ö.1622), Cebel-i Âmil'de doğmuş, erken yaşta Meşhed'e getirilmiştir. Oradan da Isfahan'a gelmiştir. Şah Abbas tarafından yapılan camide dersler vermiştir.[372]

3.6. Muhammed b. Hasan el-Hurr el-Âmilî (ö. 1104/1693)

Muhammed b. el-Hasen b. Alî el-Hürr el-Âmilî el-Meşgarî, eski Şiî ilim merkezlerinden Cebel-i Âmil'in Meşgarâ köyünde 8 Recep 1033'te (26 Nisan 1624) doğdu. Hür lakabı, Kerbela'da şehit Hür b. Yezîd er-Riyâhî'ye varan neseplerinden kaynaklıdır. İlk olarak eğitimini dedesi Şeyh Abdüsselâm b. Muhammed el-Hür, amcası olan Şeyh Muhammed el-Hür ve babasının dayısı olan Şeyh Ali b. Mahmûd'dan aldı. Ardından eğitimine Cuba'da devam etti. Cebel-i Âmil'de kırk iki yıl kaldı. Irak'taki imam türbelerini ziyaret için çıktığı yolculuk sonunda İran'a giderek Meşhed'de ikamet etti. Ölüm zamanına kadar da burada Şeyhülislam ve kâdılkudât görevlerinini üstlendi. Meşhed şehrinde yaşadığı süre içerisinde iki defa hacca gitti. İkinci seferinde Isfahan'da Muhammed Bâkır el-Meclisî ile görüşme yaptı. İki alim birbirlerine hadis konuş rivayeti konusunda icazet verdi.[373]

---

371 Âmilî, *Emelü'l-Âmil*, 2/79-90.
372 Emin, *'Ayânu'ş-Şiâ*, 4/166-167.
373 Hamid Algar, "Hür el-Âmilî", içinde *Tükiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18: 493-494.

El-Âmilî, 21 Ramazan 1104'te (26 Mayıs 1693) Meşhed şehrinde hayatını kaybetti. O İmam Rızâ'nın türbesi civarında Mirza Cafer Medresesi'nin kapısı yanına defnedildi. Onun kardeşi Ahmed, şeyhülislam ile kâdılkudât makamına getirildi. O Muhaddis olarak ün kazanmıştır. El-Âmilî, Ahbâriyye ekolünün önemli temsilcilerindendir. Bununla beraber Usûliyye'ye de mutedil yaklaşmıştır.[374] O, İran'da ilmi geleneğin ve memuriyetin devam etmesine imkân veren bir aile tesis etti.[375] O, Şiâ hadis külliyatı olan Tafṣîlü vesâʾili'ş-Şîʿa ilâ taḥṣîli mesâʾili'ş-şerîʿa ile Cebel'i Âmil bölgesinde yetişen ulamanın biyografisini içeren Emel'ül-Âmil gibi önemli eserler telif etmiştir.[376]

3.7. Diğer Etkili Olan Ulema Şahsiyetler

Cebel'i Âmil'den İran'a hareketlilik Kerekî ile başlamış, akabinde ise bir süre bu hareketlilik farklı isimlerle devam etmiştir. Arjomand, Safevîlerin ilk[377] 140 yılında Cebel-i Âmil'den gelen ulemanın, sonraki 50 yılda ise Bahreyn ulemasının etkili olduğunu söylemektedir.[378] İran'a gelen ulemanın listesini Cafer el-Muhacir eserinde bir bölümde anlatmaktadır. Bu İsimlerin tamamına değinmek mümkün olmasa da özellikle öne çıkan isimlerin bir kısmı detaylı olarak yukarıda, bir kısmı ise yüzeysel olarak bu başlık altında bahsedilmiştir.

Bu isimlerden Şeyh Ali Minşâr el-Kerekî (ö. 984/1576)'nin biyografisinde karışıklıklar vardır. Ancak o Şah Tahmasb töneminde Safevî İran'a gitmiştir. Kerekî onun hocalarındandır. O Isfahan'da şeyhülislamlık yaptı.[379]

Şah Tahmasb döneminde gelen ulemadan Ali. B. Hilal el-Kerekî, Hüseyin b. Abdussamed elCubâi ve Hüseyin b. Hasan el-Kerekî gibi alimler önemli isimlerdendir. Şeyh Safi döneminde de Mirza Habibullah-ı Âmili öne çıkmaktadır.[380]

---

374 Algar, "Hür el-Âmilî", 493-494.
375 Hourani, "Cebel-i 'Amil'den İran'a", 224.
376 Eserlerinin geri kalanları için bk. Algar, "Hür el-Âmilî", 494.
377 Safevilerin ilk elli yıl içerisindeki ulemaya ilişkin gelişmeleri için bk. Habib Kartaloğlu, *Safevîlerin İlk Döneminde İktidar-Ulemâ İlişkisi* (Ankara: Fecr, 2022).
378 Özellikle Safevîler'in ilk 120 yılında da şu isimler öne çıkmıştır: el-Muhakkik el-Kerekî (yaklaşık 870-940/1464-1532), Abdülali b. Ali el-Kerekî (926-993/1520-85), Hüseyin b. Abdüssamed el-Âmilî (918-84/1512-76), Hüseyin b. Hasan el-Kerekî (ö. 1001/1591-92), Bahâüddîn Muhammed el-Âmilî (953-1030/1547-1621). Arjomand, The Shadow of, 129.
379 Stewart, "Safevî İran'a", 285-88.
380 Stewart, "Safevî İran'a", 311-312.

Kerekî İran'da yüksek mevki ve itibar elde etmesi akabinde gerek akrabalarını gerekse de talebelerinin İran'a gelmesine ve orada kalmasına sebep olmuştur. Bu açıdan oğlu Abdul Âli karşımıza çıkacaktır. O her ne kadar rejimi desteklemiş olsa da siyasi yakınlaşmalardan uzak kalmıştır. Hatta ömrünün ekseriyetini başkentte uzak Kâşân'da geçirmiştir.[381] O Şah Tahmasb tarafından döneminin baş müçtehidi olarak taltif edilmiştir.

İran'a gelen ulema oraya yerleşmiş, evlilikler yapmış ve bu evliliklerden doğanlar olmuştur. Bu kişilerin ise Âmili olarak değerlendirilip değerlendirilmeyeceği yönünde de ihtilaflar olmuştur. Her ne kadar Cebel-i Âmil'de doğmamış olsa da İran'da iz bırakan kökeni ise Cebel-i Amile dayanan önemli isimler olmuştur. Bunlardan bir tanesi Muhammed Bakır Damad'tır.

Muhammed Bakır Damad, İran'da doğdu. Babası Esterâbâd'lı ve seyyid bir ailedir. Annesi ise Muhakkık el-Kerekî'nin kızıdır. Dolayısıyla onun Âmili gelenekle iştirakı olmuştur. Mir Damad'ın babasının Kerekî'nin kızıyla evli olması sebebiyle Damad olarak nitelendirilmiştir. O Safevîler ile kalıcı bağlantılılar kurmuştur.

Bir diğer alimde on yedinci yüzyılın sonralarında şöhreti olan Seyyin Hüseyin b. Hasan el-Kerekî'dir (ö. 1001/1592-93). O İranlı seyit bir ailenin kızıyla evlendi. Bu evlilikten ise doğanların Sadr gibi görevlere kadar yükselmişlerdir.[382]

Şehid-i Sânî'nin ailesi de İran'a gelenlerdendir. Şehid-i Sânî'nin oğlu Hasan, Cuba'da bir süre yaşamış ve orada Me'âlimü'd-dîn adında önemli bir eser telif etmiştir. Şam, Mekke, Kerbala yolculukları neticesinde İran'a gitmiş ve Isfahanda yaşamıştır.[383]

---

381 İskender Münşî, *The History of Shah Abbas*, çev. Roger M. Savory, 2/28(Boulder: Westview Press, 1978), 244-45.

382 Muhacir, *el-Hicretü'l-Âmiliyye*, 194, 240, 263.

383 Hourani, "Cebel-i 'Amil'den İran'a", 223.

SONUÇ

İran, Safevî dönemine kadar Sünnî ağırlıkta olan bir bölgeydi. Bu bölgede Sünnî birikimin temsilcisi olmuş önemli şahsiyetler ve önemli eserler meydana gelmiştir. Safevî devrinin hemen öncesinde devletin tekke halini Sünnî çizgide ilerleyen Erdebil'de etkili olan Şeyh Safiyyüddîn Erdebilî üzerinden görebiliriz. Şeyh Safiyyüddin, Ehl-i Sünnet çizgisinde ilerlemiş ve bu yönde toplumla etkileşim içerisine girmiştir.

Dönemin halkı Moğol baskınlarından, zulmünden yorulmuş, manevi boşluk içerisinde kalmış ve bu arayışın neticesinde tekkeye sığınmıştır. Tekkenin kazandığı müritler sadece İran coğrafyasıyla sınırlı olmamıştır. Öyle ki Erdebil Tekkesi'nin etkisi Anadolu'ya kadar ulaşmış ve buradan pek çok murit İran'a gelmiştir. Tekkenin tanınırlığı Osmanlı Padişahlarının dahi dikkatini çekmiş, ilerleyen dönemlerde tekkeye Osmanlı tarafından hediye olarak çerağ akçesi de gönderilmiştir.

Erdebil tarikatının Sünnilikten Şiîliğe geçişinde ilk temayülün Hoca Ali ile olduğunu söyleyenlerin yanı sıra Şeyh Cüneyd'in Erdebil'den ayrılmasıyla başladığı da ifade edilmektedir. Hoca Ali döneminde Sünni emarelerin olması nedeniyle, tekkenin Şiîliğe yönelik adımlarının atıldığı, programların Şiîliğe yönelik yapıldığı dönemin Şeyh Cüneyd'in Erdebil'den ayrılmasıyla başlatmanın daha isabetli olacağını söyleyebiliriz. Bu dönemin akabinde Şeyh Haydar bu değişimi açıkça savunmuş, on iki dilimli kırmızı başlığı ifade eden Tac-ı Haydar'ı müritlerine giydirmiş ve yaşanan süreç neticesinde Şah İsmail, Safevî Devleti'ni kurarak Şahlığını ilan etmiştir.

Şah İsmail'in ilk işi devletin resmi mezhebinin Şia olduğunu ilan etmek olmuştur. Bölgenin çoğunluğunun Sünnî olduğu göz önünde bulundurulduğunda, keskin ve kanlı bir değişimin olacağı görülecektir. Bu itibarla pek çok Sünnî kılıçtan geçirilmiştir. Şah İsmail, kendisini Şah ilan etmekle birlikte dini unvanları da kendisi üzerine alarak hem dini hem de dünyevi otorite olarak kendisini topluma kabul ettirmek istemiştir.

İran'da Şiîliğin egemen olması için Safevîlerin bir dizi Şiîleştirme programı olmuştur. Bu bağlamda amacın gerçekleşmesi için her türlü araca başvurulmuştur. Bu Şiîleştirme faaliyeti kimi zaman baskı ve şiddet ile kimi zaman ulema eliyle gerçekleşmiştir. Bunlardan en öne çıkanı konumuz itibariyle Âmilî ulemanın eliyle olmasıdır.

Araştırmacıların pek çoğunun değindiği üzere ulema, İran'da Sünniliğin ortadan kaldırılmasıyla Şia mezhebini yerleştirme, bu bağlamda Şiî olan toplumu eğitecek bir Şiî ulema sınıfı oluşturma ve dolayısıyla Şiîliğe yönelik uygulamaları topluma ayrıntılarıyla öğretmesi amacıyla aranılmış ve bu yönde kendilerine bir misyon biçilmiştir. Bu misyonu gerçekleştirecek yetişmiş Şiî ulema İran'da aranılmıştır. Ancak bu konuda bölgenin yetersiz olması sebebiyle diğer Şii ilim havzalarıyla bağlantı kurulmuştur.

Şah İsmail, Serbedâri tecrübesinden olsa gerektir ki bölge dışında bulunan Şii ilim havzalarıyla iletişime geçmiştir. Öne çıkan bölge ise Cebel-i Âmil olmuştur. Cebel-i Âmil, siyasi etkilerden uzak, usûli geleneğe haiz bir yapıdadır. Ahbârî gelenekten Usûlî geleneğe geçiş özelliği sarf eden bu bölge, Safevî ideolojisi için daha elverişlidir.

Safevîler, Cebel-i Âmil bölgesinden Kerekî'ye bizzat mektup yazarak onu İran'a davet etmişti. Bu fermanda ona nisbet edilen mukteda'l-enâm, nâibü'l-İmâm, Seyyidü'l-mürselînin ilimlerinin vârisi, emîrü'l-mü'minîn'in dininin bekçisi, kurtuluşa erenlerin kıblesi, râsih âlimlerin örneği, hüccetü'l-İslâm ve müslimîn, insanları doğru dine sevk eden rehber gibi unvanlar ulemanın öneminin ne derecede kıymetli olduğunu göstermektedir. Bu unvanlar bir yandan ulemanın konumunu güçlendirirken diğer yandan Safevîlerin meşruluğunu da pekiştirmiştir. Dolayısıyla harac olsun Cuma namazı olsun bu gibi konularda geleneksel olan Şia'nın siyasi anlayışına göre cair yönetim olması gereken Safevîler'in yönetim hususunda meşruluğu artık kabul edilmiştir. Bununla beraber Kereki'ye herkesin itaat etmesi gerektiği ifade edilmiştir. Yani, Kereki'nin herhangi birisini göreve ataması ya da azletmesinde bir başkasının onayının olmasına ihtiyacı da olmayacaktır.

Safevî İran'ına gelen Âmilî ulema, Cebel-i Âmil'de yetiştikleri üzere Şii fıkhı üzerine uzmandı. Gelen ulemada bu minvalde şeyhülislamlık gibi görevlerde yer aldı. Safevî içerisinde Kereki'den itibaren ulema oldukça kıymetli olmuştur. Hatta mecliste şahın yanında ulema oturmuştur. Diğer ulemadan birkaçını ifade edecek olursak Şeyh

Bahai, Şah Abbas döneminde Safevîlerin başşehri Isfahan'da Şeyhülislamlık görevini yürütmüştür. Muhammed b. Hasan el-Hurr el-Âmilî, Meşhed'te şeyhülislam ve kadılkudatlık yaptı. Hatta İran'da ilmi geleneğin devam etmesine yönelik bir aile tesis etti. Safevîlerin ilk dönemlerinde Amili ulema oldukça etkili olmuş ve birçok makama yerleşmiştir. Böylelikle Şahın ve toplumun itibarını kazanmıştır.

Ulemanın İran'a gitmesinin altında pek çok saik aranmıştır. Bu saikler arasında öne çıkan Safevî himayesi, Şahların iltifat içerisinde ulemayı İran'a davet etmesi, İran'da yüksek mevkilerle birlikte yüksek maaşlar vermesi, hoca-talebe ya da akraba bağlantılı gidişlerin olması öne çıkmaktadır. Her ne kadar bazı batılı araştırmacılar Osmanlı'nın baskı yaptığı sebebiyle gidişlerin olduğunu söylese de pek çok araştırmacı bu tezi çürütmektedir. Öyle ki kimi ulema İran'a gitmek yerine Sünnî idarecilerin yönetimindeki ana vatanlarında kalmayı yeğlemişlerdir.

Günümüz İran'ını şekillendiren mezhepsel bu değişimde Âmilî ulemanın etkisi bir hayli fazladır. Safevî programına sıkı sıkıya bağlı kalan ulema, geleneksel Şia anlayışı dışına çıkmıştır. Bu evirilmenin de usûlî geleneğe sahip Âmili ulema ile olması manidar olmuştur. Dönemin kimi Şia önderleri Safevî Şiîliğine karşı çıkmıştır. Ancak çoğunlukla Safevî himayesine giren ulema kolay kolay Safevî programı gereği yönetim ile karşı karşıya da gelmemiştir.

Şia mezhebinin bugün neşet ettiği Irak'tan daha çok İran üzerinde konuşuluyorsa hiç şüphe yok ki bunda İran'ın kendi kültürünün ve Safevî Şiîliğinin ve sürecinde bir parçası olarak Âmilî ulemanın bir hayli etkisi olmuştur. Çalışmamızın neticesi itibariyle mevcut kaynakların derlenmesi, buna ilişkin Âmilî ulema perspektifinden konuların irdelenmesi olarak bahse konunun incelenmesi yapılmıştır. Bu konuyla alakalı son dönemlerde çalışmalar artmakla beraber ulemanın İran'a gitmesi yönünde cevaplanmayan pek çok soru vardır; ulemanın nereden nasıl geldiği, İran'da ne kadar kaldığı, Safevî yönetimin ulemayı hangi düzeyde sahip çıktığı, ulema hangi kararlar ile Safevî programını kolaylaştırdığı gibi pek çok soru merak konusu olmaya devam etmektedir.

KAYNAKÇA

Abbaslı, Mirza. *Safevîlerin Kökenine Dair*. Ankara: Belleten, TTK Yayınları, 1976.

Abidini, Ebulfazıl. "Safevi Döneminde İran ve Osmanlı Toplumsal İlişkileri". Çeviren Hasan Bedel. *Misbah: İslamî Düşünce ve Araştırma Dergisi*. 1/2 (2012): 195-206.

Abisaab, Rula Jurdi. *Converting Persia : Religion and Power in the Safavid Empire*. London: I.B. Tauris, 2015.

Abisaab, Rula Jurdi. "Shi'ite Beginnings and Scholastic Tradition in Jabal 'Amil in Lebanon". *The Muslim World* 89, 1 (1999): 1-21.

Abisaab, Rula Jurdi. "The Ulama of Jabal 'Amil in Safavid Iran, 1501–1736: Marginality, Migration and Social Change". *Iranian Studies,* 27/1 (1994): 103-22.

El-Kâtib, Ahmed. *Şiada Siyasal Düşüncenin Gelişimi*. Çeviren Mehmet Yolcu. Ankara: Otto Yayınları, 2020.

Akoğlu, Muharrem. "Irak'ta Şiî-İmamîliğin Yayılmasında Safevî-İran Etkisi". *Bilimname Dergisi*, 36 (2018): 109-134.

Akyüz, Vecdi. "el-Hârisî, Hüseyin b. Abdüssamed". İçinde *Tükiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 16:203. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.

Akyüz, Vecdi. *Osmanlıda Din Devlet İlişkileri*. İstanbul: Ayışığı Yayınları, 1999.

Algar, Hamid. "Ehl-i hak". İçinde *Tükiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 10:513-515. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.

Algar, Hamid. "Hür el-Âmilî". İçinde *Tükiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 18:493-494. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.

Aliev, Salih Muhammedoğlu. "Erdebil". İçinde *Tükiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 11:276-277. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.

Aliev, Salih Muhammedoğlu. "Hürremiyye". İçinde *Tükiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 18:500-501. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.

Âmilî, Muḥammed b. Ḥasan el-Ḥür . *Emelü'l-Âmil*. Bağdat: Mektebetu'l-Endelüs, t.y.

Angiolello, Maria, ve Alessandri. *Seyyahların Gözüyle Sultanlar Ve Savaşlar: Giovanni Maria Angiolello, Venedikli Bir Tüccar Ve Vincenzo D'alessandri'nin Seyahatnameleri*. Çeviren Tufan Gündüz. İstanbul: Yeditepe Yayınevi, 2012.

Arıkan, Adem. "Zeynüddin El-Âmilî'nin Öldürülmesiyle İlgili İmâmiyye Tabakât Kitaplarındaki Kurguların Değerlendirilmesi". *Journal of Istanbul University Faculty of Theology*, 19 (2010): 87-112.

Arjomand, Said Amir. "Religious Extremism (Ghuluww), Sûfism and Sunnism in Safavid Iran: 1502–1722". *Journal of Asian History*, 15/1 (1981): 1-35.

Arjomand, Said Amir. *The Shadow of God and The Hidden Imam*. Chicago: University of Chicago Press, 1984.

Aslan, Abdullah. "Bahauddin El-Amilî Ve El-Mihlât Kitabı". Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi, 2007.

Aydoğmuşoğlu, Cihat. "Safevi Hükümdarı Şah Abbas'ın Dini Siyaseti". *Turkish Studies 4/3* (2011): 1329-1337. http://dx.doi.org/10.7827/TurkishStudies.2451

Aydoğmuşoğlu, Cihat. "Safevi Tarih Yazıcılığı ve Safevi Çağı Kronikleri". *Türk Tarihi Araştırmaları Dergisi*. 4/1 (2019): 143-64.

Azamat, Nihat. "Erdebîlî, Alâeddin". İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 11:279. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.

Babayan, Kathryn. "Sufis, Dervishes and Mullas: The Controversy Over Spiritual and Temporal Dominion in Seventeenth-Century Iran". İçinde *Safavid Persia A History of an Islamic Society*, editör Charles Melville. London: I.B. Tauris, 1996.

Bahadıroğlu, Mustafa. "İbrâhim Zâhid-i Geylâni". İçinde *Tükiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 21:359-60. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.

Baḥrânî, Yûsuf b. Aḥmed. *Lü'lüetü'l-Baḥreyn Fi'l-Icâzât Ve Terâcimü Ricâli'l Ḥadîs*. Bahreyn: Mektebetü'l-Faḫravî, 1429.

Benli, Yusuf. "Şi'i-Sünnî İlişkileri Çerçevesinde Irak'ta Sadr Ailesi". *e-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi*. 6/2 (2013): 429-68.

Bilge, Mustafa Lütfi. "Lübnan". İçinde *Tükiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 27:244-46. Ankara: TDV Yayınları, 2003.

Browne, Edward Granville. *A Literary History Of Persia*. Classics of Persian literature 4. Bethesda, Md: Iranbooks, 1997.

Bulut, Halil İbrahim. "Safevîlerin Ehl-i Sünnet Karşıtı Politikaları". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*. 76 (2015): 15-30.

Bulut, Mehmet. "Osmanlı'dan Günümüze Müftülerin Seçimleri, Atanmaları ve Seçimlerinde Esas Alınan Eğitim Kriterleri". *Dini Araştırmalar Dergisi*. 15/41 (2012): 80-98.

Calmard, Jean. "Shi'i Rituals and Power, Ii. the Consolidation of Safavid Shi'ism: Folklore and Populer Religion". İçinde *Safavid Persia A History of an Islamic Society*, editör Charles Melville. London: I.B. Tauris, 1996.

Çavuşoğlu, Ali Hakan. "Şehîd-i Evvel". İçinde *Tükiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 38:437-40. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.

Çelenk, Mehmet. *16-17. Yüzyıllarda İran'da Şiiliğin Seyri*. Emin Yayınları, 2016.

Çelenk, Mehmet. "Safevîlerin Din Politikası ve İran'ın Şiîleşme Seyri". *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 4 (2015): 7-36.

Çetin, Abdurrahman. "Ezan". İçinde *Tükiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 12:36-38. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.

Çınar, Gülay Karadağ. "Safevî Devleti'nde Dini Otoritenin Temsilcisi Şahlar ve Şiî Ulemayla İlişkileri". *İran Çalışmaları Dergisi*. 1/1 (2017): 11-51.

Dalkıran, Sayın. "İran Safevî Devleti'nin Kuruluşuna Siî İnançların Etkisi Ve Osmanlı'nın İran'a Bakışı". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 18 (2002): 48.

Demir, Ahmet İshak. "İmamiyye Şi'ası'nda İmamın Yetkilerinin Fakihlerce Devralınma Süreci". *e-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi*. 2/1 (2009): 43-75. http://www.emakalat.com/tr/download/article-file/63671

Ekinci, Mustafa. *Anadolu Alevîliği'nin Tarihsel Arka Planı*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2010.

Emin, Muhsin el-. *'Ayânu'ş-Şia*. Beyrut: Dâru't-Taaruf, 1983.

Erdoğan, Eralp. "Seyyah Notlarına Göre Safevilerde Düğün, Ölüm, Yas ve Bayram Merasimleri". *Süleyman Demirel Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*. 1/47 (2019): 238-50.

Ethem Ruhi, Fığlalı. "İsnâaşeriyye". İçinde *Tükiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 23:149-53. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.

Fahruddin Er-Razi, Ebu Abdillâh Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *Tefsîr-i Kebîr Mefâtîhu'l-Gayb*. Editör Ahmet Hikmet Ünalmış. Çeviren Lütfullah Cebeci ve Sadık Kılıç. 23 İstanbul: Huzur, 2013.

Floor, Willem. *Safavid Government Institutions*. Costa Mesa, Calif: Mazda Pub, 2001.

Gündüz, Tufan. *Son Kızılbaş: Şah İsmail*. İstanbul: Yeditepe, 2010.

Gündüz, Tufan. "Şah İsmail". İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 38:256. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.

Ḥamd Allāh Mustawfī Qazvīnī. *Târih-I Güzîde*. Çeviren Mürsel Öztürk. IV/A-2-1. dizi-sayı: 23. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2018.

Handmir, Gıyasüddin. *Tarih-i Habibü's-Siyer*. 4 Tahran: Kitabhane-i Hayyam, 1333.

Hasan-ı Rumlu. *Ahsenü't-tevârîh*. Çeviren Mürsel Öztürk. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2020.

Hinz, Walther. *Uzun Hasan ve Şeyh Cüneyd*. Çeviren Tevfik Bıyıklıoğlu. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1992.

Hourani, Albert. "Cebel-i 'Amil'den İran'a". Çeviren Habib Kartaloğlu. *Usul İslam Araştırmaları Dergisi*. 23/23 (2015): 213-26.

Hulvi, Mahmud Cemaleddin el-. *Lemezât-ı Hulviyye ez Lemeât-ı Ulviyye: Halveti Büyüklerinin Tatlı Halleri*. Çeviren Mehmet Serhan Tayşi. İstanbul: Semerkand Yayıncılık, 2013.

Huncî, Fazlullâh b. Rûzbihân. *Târîh-i Âlem-i Ârâ-yı Eminî*. Editör Jhon E. Woods. Çeviren V. Minorsky. London: The Royal Asiatic Society, 1992.

Işık, Harun. "Tevellâ ve Teberrâ'nın Nizârî İsmâilî Yorumu: Nâsirüddîn Tûsî Örneği". *Bilimname Dergisi* 38 (2019): 171-99.

İshak İbni Cebrail, Şeyh Safiyeddin Erdebili. *Maḳālāt: Şeyh Safî Buyruğu*. Çeviren Sönmez Kutlu ve Nizamettin Parlak. 1/17, İstanbul: Horasan Yayınları, 2008.

İskender Münşî. *The History of Shah Abbas*. Çeviren Roger M. Savory. 2/28. Boulder: Westview Press, 1978.

Kallek, Cengiz. "Kerekî, Muhakkık-ı Sânî". İçinde *Tükiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 25:280-82. Ankara: TDV Yayınları, 2002.

Kaplan, Doğan. "Şiîliğin İran Topraklarında Egemenliği: Safeviler Öncesi Arka Plan ve Safevi Dönemi Şiîleştirme Politikaları". *Marife Dini Araştırmalar Dergisi*. 8/3 (2008): 183-203.

Kara, Mustafa. *Tasavvuf ve tarikatlar tarihi*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2014.

Karadeniz, Yılmaz. "Safevi Devleti'nin Kuruluşu Meselesi: Kızılbaşların Ortaya Çıkışı". *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 3 (2015): 53-67.

Kartaloğlu, Habib. "Batılı Araştırmacılara Göre Safevi İran'a Şiî Ulemâ Göçü". *Turkish Journal of Shiite Studies*. 1/1 (2019): 25-48.

Kartaloğlu, Habib. *Safevîlerin İlk Döneminde İktidar-Ulemâ İlişkisi*. Ankara: Fecr, 2022.

Kartaloğlu, Habib. "Şiî Ulemâya Yönelik Davet ve Fermanlar: Şehîd-i Evvel ve Ali el-Kerekî Örneği". *İran Çalışmaları Dergisi*. 3/2 (2019): 39-65.

Kevserani, Vecih. *Fakih ve Sultan : Osmanlı ve Safevilerde Din Devlet İlişkisi*. Çeviren Ramazan Yıldırım. İstanbul: İşaret Yayınları, 2017.

Onat ve Kutlu. *İslam Mezhepleri Tarihi El Kitabı*. İçinde İslam Mezhepleri Tarihine Giriş,Editör Hasan Onat ve Sönmez Kutlu. Grafiker Yayınları, 2012.

Kurt, Menderes. "Safevi Dönemi Şiî Ulema ve Velâyet-i Fakih'in Ortaya Çıkmasını Hazırlayan Tarihsel Süreç Üzerine". *İran Çalışmaları Dergisi*. 2/1 (2018): 61-90.

Mazzaoui, Michel M. *The Origins of the Safavids: Siism, Sufism, and the Gulat*. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1972.

Mélikoff, Irène. *Hacı Bektaş Efsaneden Gerçeğe*. Çeviren Turan Alptekin. İstanbul: Cumhuriyet Kitapları, 2004.

Merçil, Erdoğan. "Serbedârîler". İçinde *Tükiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 549-50. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.

Momen, Moojan. *An Introduction to Shi'i Islam: The History and Doctrines of Twelver Shi'ism*. New Haven: Yale Univ. Press, 1985.

Muhacir, Cafer el-. *el-Hicretü'l-Âmiliyye ilâ İrân fi'l-aṣri's-Ṣafevî*. Beyrut: Dârü'r-Raḍvâ, 1989.

Muhammed Emîn b. Fadlullah b. Muhibbillah Ed-Dımaşki El-Muhibbi. *Hulâsatu'l-Eser*. 3, Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2006.

Musali, Namıg. "Şeyh İbrahim Safevî Döneminde Erdebil Tekkesi". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi*, 80 (2016): 9-30.

Münşi, İskender Bey. *Tarih-i Alem Ara-i Abbasî*. Editör İsmail Aka. Çeviren Ali Genceli. . Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2019.

Mürüvve, Ali. *et-Teşeyyuʿ beyne Cebel-i Âmil ve İran*. Riyâḍ er-Reyyes li'l-Kütüb ve'n-Neşr, 1987.

Nâsır-ı Hüsrev. *Sefernâme*. Çeviren A. Naci Tokmak. İstanbul: Demavend Yayınları, 2020.

Naskali, Esko. "İran". İçinde *Tükiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 22:394-95. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.

Nasr, Seyyid Hüseyin. *Makaleler 2*. Çeviren Şahabettin Yalçın. İstanbul: İnsan, 1997.

Newman, Andrew J. "The Myth of the Clerical Migration to Safawid Iran: Arab Shiite Opposition to Ali al-Karaki and Safawid Shiism". *Die Welt des Islams*, 33/1 (1993): 66.

Okumuş, Ömer. "Bahâeddin Âmilî". İçinde *Tükiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 3:60-61. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.

Öngören, Reşat. "Safeviyye". İçinde *Tükiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 35:460-62. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.

Öngören, Reşat. "Safiyyüddîn-i Erdebîlî". İçinde *Tükiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 35:476-78. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.

Öz, Mustafa. "Cebeliâmil". İçinde *Tükiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Ek-1:253-54. İstanbul: TDV Yayınları, 2016.

Öz, Mustafa. "Metâvile". İçinde *Tükiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 29:404-5. Ankara: TDV Yayınları, 2004.

Öz, Mustafa. "Şîa". İçinde *Tükiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 39:121-23. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.

Öz, Mustafa. "Tâziye". İçinde *Tükiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 40:203-4. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.

Öz, Mustafa. "Teberrî". İçinde *Tükiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 40:214-15. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.

Öz, Mustafa. "Usûliyye". İçinde *Tükiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 42:214-15. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.

Özgüdenli, Osman Gazi. "İran". İçinde *Tükiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 22:395-400. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.

Said Amir Arjomand, ed. "Authority and Political Culture in Shi'ism". *The Journal of Religion*. 70/ 4 (1990): 671-72.

Stewart, Devin J. "Safevî İran'a Âmilî Ulemânın Göçüne Dâir Notlar". Çeviren Habib Kartaloğlu. *e-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi*. 9/2 (2016): 271-271.

Stewart, Devin J. "The First Shaykh al-Islām of the Safavid Capital Qazvin". *Journal of the American Oriental Society*. (1996): 387.

Sümer, Faruk. *Safevi Devletinin Kuruluşu ve Gelişmesinde Anadolu Türklerinin Rolü*. Türk Tarih Kurumu, 1999.

Şah, Serap. "Safvetü's-Safâ'da Safiyyüddîn-i Erdebîlî'nin Hayatı, Tasavvufi Görüşleri ve Menkibeleri". Yayımlanmamış Doktora Tezi, İstanbul: Marmara Üniversitesi, 2007.

Şah Tahmasb-ı Safevi. *Tezkire*. Çeviren Hicabi Kırlangıç. Atlas Yayınevi, 2015.

Şahin, Hanifi. *İlhanlılar Döneminde Şiîlik*. İstanbul: Ötüken Yayınları, 2010.

Şahin, Hanifi. "Şia Düşüncesinde Ezanın Yapısı ve Geçirdiği Değişimlerin Dini Temeli". *e-Makâlât: Mezhep Araştırmaları*, 5/1 (2012): 35-65. http://isamveri.org/pdfdrg/G00004/2012_1/2012_1_SAHIN.pdf

Şahin, Haşim. "Menâkıbnâme". İçinde *Tükiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 29:112-14. Ankara: TDV Yayınları, 2004.

Şeriati, Ali. *Ali Şiası Safevi Şiası*. Çeviren Hicabi Kırlangıç. Ankara: Fecr Yayınları, 2009.

Şükrî, Yedullah, ed. *Âlemâray-ı Safevî*. Tahran: İntişârât-ı Ittılâât, 1363.

Takim, Liyakat A. "From Bidʿa to Sunna: The Wilāya of ʿAlī in the Shīʿī Adhān". *Journal of the American Oriental Society*. 2 (2000): 166.

Teber, Ömer Faruk. "XVI. Yüzyılda Kızılbaşlık Farklılaşması". Yayımlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2005.

Uyar, Mazlum. "Safevîler Döneminde (1501-1722) Devlet Ricâli-Ulema Münasebetleri". *Türkiye Günlüğü*, 63 (2000): 66-75.

Uyar, Mazlum. *Şiî Ulemanın Otoritesinin Temelleri*. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2004.

Ünlüsoy, Kamile. "Şiî Kültürde Hz. Ali Mucizeleri Üzerine Bir Değerlendirme: Abbas Azîzî'nin "320 Dasitan Az Mujizat ve Keramet-i İmam Ali" Eseri Örneğinde". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*. 7/35 (2014): 358-82.

Üstün, İsmail Safa. "İran". İçinde *Tükiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 22:400-404. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.

Veliyeva, Zülfiye. "Safevi Devlet Teşkilatı". Yayımlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2007.

Winter, Stefan. *The Shiites of Lebanon under Ottoman Rule, 1516–1788*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

Yavuz, Yusuf Şevki. "Âşûrâ", 4:24-26. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.

Yazıcı, Tahsin. "Cüneyd-i Safevi". İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 8:123-24. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.

Yildiz, Harun, ve Ferhat Maden. "Büveyhîler Dönemi Şîî Düşünürleri". *e-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi*. 10/2 (2017): 269-314. https://doi.org/10.18403/emakalat.347831

Yurdagür, Metin. "Ahbâriyye". İçinde *Tükiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 1:490-91. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.

Zeki, Salih. *Asar-ı Bakiye*. 2. İstanbul: Matbaa-i Amire, 1329.